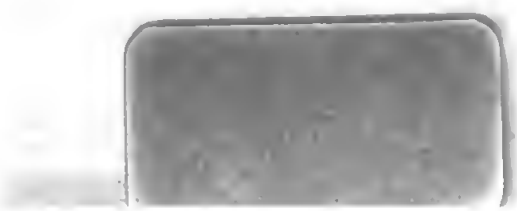
778

Per. 14198 e. 238
1884



02 C

Theologische Studien und Kritiken.

FOREIGN BODL:LIBR

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, erstes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Ausgegeben 1. Okt. 1883.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köſtlin und D. E. Riehm.

B 34
FOREIGN
BODL: LIBR

---

1 8 8 4.
Siebenundfünfzigſter Jahrgang.
Erſter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, erſtes Heft.

FOREIGN
BODL: LIBR
PERIODICALS

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Das Leben Jesu von B. Weiß,

kritisch beleuchtet

von

D. Erich Haupt. [1])

Eine zwiefache Bedeutung nimmt das Werk, mit welchem die folgende Abhandlung sich beschäftigt, in Anspruch. Es wendet sich einerseits an den weiteren Kreis aller Gebildeten, anderseits hat es speziell wissenschaftlich-theologischen Wert. Die Ansprüche, die man nach jeder von beiden Seiten erheben muß, sind nicht die gleichen. Es kann ein Werk nach der ersteren Seite hervorragend sein und nach der letzteren unbedeutend und umgekehrt. Naturgemäß macht sich der Erfolg eines Buches in ersterer Hinsicht früher geltend als in letzterer, und so ist es auch bei Weiß' „Leben Jesu" gewesen. Es hat sich mit einer Schnelligkeit und in einem Umfang in den weitesten Kreisen der theologisch und religiös Interessierten Bahn gebrochen und die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie selten ein Buch dieses Inhalts, und scheint in dieser Beziehung sowohl der größeren wie der kleineren Geschichte Jesu von Keim den Rang abgelaufen zu haben. In der That vereinigen sich in dem Verfasser die mannigfachsten Eigenschaften,

---

[1]) Der Verfasser bittet die Leser zu berücksichtigen, daß die nachfolgende Abhandlung im Januar niedergeschrieben ist, also auf die seither erschienenen Rezensionen und Schriften nicht Bezug genommen werden konnte.

die einen ſolchen Erfolg erklärlich machen. Erſtens kommt ſeine Perſon und ſein wiſſenſchaftliches Renommee in Betracht. Wenn jemand zwanzig Jahre mühſamſten Studiums an die Evangelien gewendet, in der ſynoptiſchen wie in der johanneiſchen Frage eine ſelbſtändige Poſition ſich erarbeitet und mit glänzendem Scharfſinn geltend gemacht, endlich alle vier Evangelien kommentiert hat, ſo iſt er im voraus als Biograph Jeſu legitimiert. Wer die früheren Arbeiten des Verfaſſers kennt, freut ſich, einen zuſammenfaſſenden Abſchluß des bisher Geleiſteten und damit Antwort auf manche früher gar nicht oder nur im Vorübergehen berührte Frage zu bekommen, und wer die Detailarbeiten des Verfaſſers nicht kennt, freut ſich nun, in bequemer Weiſe deren Ertrag ſich aneignen zu können. Zweitens kommen die formellen Vorzüge des Buches in Betracht. Dem Verfaſſer eignen in ungewöhnlichem Maß die beiden Gaben einerſeits plaſtiſcher Detailſchilderung, anderſeits des Zuſammenſchauens und Zuſammenfaſſens des Einzelſtoffes unter großen Geſichtspunkten. Die ſpinöſeſten und verwickeltſten Fragen werden in ſo durchſichtiger Form abgehandelt, daß in vielen Partieen das Werk ſich (im beſten Sinne des Wortes) wie ein Roman lieſt, und dabei ſpiegelt ſich die innere Freude des Verfaſſers an dem Bilde, das er zeichnet, in der ſchönen, rhetoriſch gehobenen, begeiſterten Darſtellung, welche doch im Unterſchiede von dem unruhigen und echauffierten, nervöſen Stil Keims ſtets den ebenen Fluß und das ruhige Maß bewahrt und ſich von dem „Rauſchgold der Phraſe“ fernhält. Das Streben des Verfaſſers nach formeller Geſchloſſenheit und harmoniſcher Abrundung tritt ſchon in der Dispoſition des Werkes nach heiligen Zahlen (7 Bücher zu je 12 Kapiteln) hervor. Drittens macht die unbedingte Beherrſchung des Stoffes, die Selbſtgewißheit und unbedingte Überzeugtheit, die charaktervolle Perſönlichkeit ſtets und ſo auch hier auf weitere Kreiſe bedeutenden Eindruck. Endlich aber iſt die freudige Aufnahme des Buches hauptſächlich aus dem Standpunkt des Verfaſſers zu erklären, auf den er ſelbſt in der Widmung aufmerkſam macht. Er weiß ſich nämlich einerſeits in ſcharfem Gegenſatz zu der „ſogen. modernen Theologie“, welche an die Thatſächlichkeit einer objektiven Gottesoffenbarung und an Wunder in eigentlichem

Sinne nicht glaubt, und bekennt sich wider sie zu einem Christus, der mehr sei als ein bloßer Mensch, auch der höchste und unerreichbarste. Anderseits weiß er von der in kirchlichen Kreisen herrschenden Anschauung sich geschieden durch seine nicht auf dem Inspirations-Dogma, sondern auf historischer Kritik ruhende Behandlung der Evangelien und durch seine Darstellung des Lebens Jesu nicht vom Standpunkt des erhöhten Heilands, sondern seines irdisch-geschichtlichen Lebens aus. Um dieser Doppel-Position willen hat Weiß selbst die Befürchtung ausgesprochen, sein Buch werde bei keiner unserer beiden theologischen Richtungen günstige Aufnahme finden. Er hat sich, soweit sich bis jetzt sehen läßt, hinsichtlich der im engeren Sinne kirchlichen Kreise getäuscht. Allerdings hat es nicht an etlichem Kopfschütteln im einzelnen gefehlt. Weiß rechnet ja in ziemlichem Umfange mit Ungenauigkeiten und Irrtümern in den Evangelien, auch dem johanneischen; er setzt die Naturwunder Jesu in Vorsehungswunder Gottes um; er eliminiert einzelne besonders schwierige Wunder völlig. Aber das alles wird mit in den Kauf genommen gegenüber der Freude, daß die grundlegenden kirchlichen Glaubenssätze, die Präexistenz, die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung, verteidigt werden, und die Freude ist um so größer, je mehr das Leben Jesu in den letzten Decennien nur seitens der liberalen Theologie angebaut war. Der äußere Erfolg, den Weiß errungen hat, ist meines Erachtens durch die wesentlich positive Richtung, die er vertritt, in erster Linie bewirkt. Der äußere Erfolg, sage ich. Denn der innere Erfolg, um den es dem Verfasser zu thun sein wird, ist damit noch durchaus nicht gewährleistet. Dieser würde erst dann konstatiert sein, wenn die von ihm vertretenen Prinzipien wirklich in weiteren Kreisen anerkannt würden, und wie weit dies der Fall sein wird, ist mir zweifelhaft. Für Weiß ist die wesentliche Geschichtlichkeit unserer Evangelien apostorioristisches Resultat, für den Durchschnitt unserer kirchlichen Kreise aprioristisches Axiom der Harmonistik, und das ist ein sehr tief greifender Unterschied, der durch die weit greifende Übereinstimmung in den Resultaten zwar verdeckt wird, aber nichtsdestoweniger vorhanden ist. Erst die Zukunft kann zeigen, ob wirklich jene Leser durch das Buch von Weiß sich be-

wegen laſſen, ihren prinzipiellen Standpunkt aufzugeben, oder ob ſie ſich nur die Hilfe desſelben gefallen laſſen, wo er auf dasſelbe Reſultat hinauskommt, im übrigen aber auf ſeine Wege und Ziele nicht eingehen.

Die Wirkſamkeit des Buches in weiteren Kreiſen beruht auf dem Maß, in welchem die Geſamtanſchauung desſelben ſich in der kräftigen und beredten Vertretung, die ihr der Verfaſſer angedeihen läßt, Eingang verſchafft, Reſonanz findet. Ganz anders ſteht es mit ſeinem Einfluß auf die innere Bewegung der Theologie. Der wiſſenſchaftliche Wert eines Buches hängt nicht von den Vorausſetzungen ab, welche der Verfaſſer macht, ſondern von der methodiſchen Schärfe ihrer Durchführung, von der Bündigkeit der Einzelbeweiſe, von der inneren Folgerichtigkeit der Geſamtanſchauung. Weiß bekennt ſich zu dem Glauben an die Präexiſtenz des Gottesſohnes, an die Wahrheit der Auferſtehungsgeſchichte mit dem ausdrücklichen Zuſatz, er habe dieſen Glauben nicht aus ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeit gewonnen, wie das auch niemand könne. In der That iſt das religiöſe Recht des Glaubens völlig unabhängig von dem Maß, in welchem derſelbe ſich wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen vermag. Wohl aber iſt der wiſſenſchaftliche Wert einer theologiſchen Leiſtung davon abhängig, wie weit es dem Verfaſſer gelingt, den Inhalt ſeines Glaubens mit den Mitteln der allgemeinen und überall gültigen Erkenntnisregeln zu begründen und etwaige Bedenken zu entgründen. Auf dieſen Unterſchied möchte ich im Intereſſe gerechter Würdigung der folgenden Erörterungen im voraus hinweiſen. Ich bekenne mich zu demſelben kirchlichen Glauben wie Weiß. Wenn ich nun nachzuweiſen gedenke, daß die Beweiſe, mit denen derſelbe die jungfräuliche Geburt oder das Präexiſtenz-Bewußtſein Jeſu zu begründen ſucht, mir nicht ſtichhaltig erſcheinen, ſo verwahre ich mich gegen den beliebten Rückſchluß, daß ich damit meinen Glauben verleugne. Eben weil ich genau wie der Herr Verfaſſer meinen Glauben unabhängig weiß von dem Maß meines wiſſenſchaftlichen Erkennens, habe ich die innere Freiheit, offen die Bedenken, die ich nicht heben kann, einzugeſtehen, und habe gar keine Veranlaſſung, mir und anderen, wie leider im Dienſt vermeintlicher Apologetik ſo oft geſchieht,

Sophismen als stichhaltige Gründe aufzudrängen. Ich bitte also, die wissenschaftliche Skepsis, über die ich in vielen Punkten nicht hinauskomme, nicht mit religiöser Skepsis zu identifizieren.

Die beiden Grundfragen, um die es sich heutzutage hinsichtlich des Lebens Jesu handelt, sind folgende: erstens, ob es möglich ist, alle vier Evangelien als wirklich geschichtlichen Stoff zu betrachten, oder ob man das vierte Evangelium von vornab ausscheiden und das Leben Jesu wesentlich auf die Synopse mit höchstens subsidiärer Heranziehung des Johannes gründen muß; zweitens, ob es möglich ist, unter den Voraussetzungen der kirchlichen Theologie ein wirklich menschliches Leben, eine geschichtliche Entwickelung festzuhalten, oder ob das Wort von Strauß Wahrheit ist, die Wissenschaft des Lebens Jesu sei der Tod des orthodoxen Christus. Weiß hat nun den Versuch gemacht, beide Probleme in wesentlich kirchlicher Richtung zu lösen, indem er dabei aber sich genötigt gesehen hat, von der traditionellen kirchlichen Anschauung nicht unbedeutende Abstriche zu machen. In der johanneischen Frage hält er zwar die Augenzeugenschaft des Verfassers fest, nimmt aber eine äußerst freie Reproduktion und mehrfach verblaßte Erinnerung an. Die Geschichtsentwickelung ist bei ihm eine wirkliche Entwickelung Jesu, wobei er aber jede Allwissenheit und Allmacht des Gottessohnes verneint und namentlich die Wunder des Herrn nur als Gebetserhörungen und Erfolge der Glaubenskraft in Anspruch nimmt. Nun geht eine Kritik des gesamten vorliegenden Materials weit über die Grenzen einer Abhandlung hinaus. Es wäre ein Unrecht gegen den Verfasser, der nicht eine einzige Behauptung ausspricht, ohne sie zu begründen, wenn man einfach den Konsensus oder Dissensus notieren wollte, abgesehen davon, daß ein solches Verfahren ohne jeden wissenschaftlichen Wert wäre. Ich werde mich daher begnügen, einerseits die Methode, wie der Verfasser auf Grund seiner Quellenanschauung das Leben Jesu aufbaut, auf ihr Recht zu prüfen, anderseits einige grundlegende Punkte in seiner Auffassung des Lebens Jesu zu besprechen.

Inbezug auf die Evangelienkritik bin ich in der günstigen Lage, in allen Hauptsachen mit Weiß Hand in Hand zu gehen, und kann mich daher in dieser Beziehung mit einigen kurzen Bemerkungen begnügen.

Die Position des Verfassers in der synoptischen Frage ist bekannt, und nach dieser Seite bietet er sachlich hier nichts Neues. Meisterhaft aber ist das formelle Geschick, mit welchem er seine Auffassung darstellt, so daß sie als der natürliche Ertrag der gesamten Geschichte der Synoptik erscheint. Ich hätte nicht für möglich gehalten, eine so komplizierte und spinöse Erörterung so zu gestalten, daß auch dem Laien die Lektüre nicht nur ermöglicht, sondern geradezu ein Genuß wird. Mir ist von einem solchen gesagt, er habe das erste Buch mit ähnlicher Spannung gelesen wie sonst wohl ein Drama. Nur in einem Punkte kann ich mich mit dem Verfasser nicht befreunden: daß er durch Markus die Logiaquelle benutzen läßt. In dieser Beziehung muß ich mit Beyschlag („Stud. u. Kr." 1881, H. 4) und neuerdings Holtzmann (in Pünjers Theologischem Jahresbericht, 1882, S. 52 f.) behaupten, daß eine so konsequente Fortlassung des wertvollsten Redematerials der Quelle undenkbar ist, und daß die Einzelheiten, auf welche Weiß sich stützt, eine andere Erklärung vertragen. Natürlich kann ich den jetzigen Markus infolge dessen nicht mit dem Papianischen für identisch halten, sondern muß mich zur Urmarkus-Hypothese bekennen. Hat Markus nach Papias bloß aus Petrus-Erinnerungen gearbeitet, so kann eine kompakte Redemasse wie Kap. 13 nicht von ihm herrühren. Der Urmarkus muß, wie jetzt auch Holtzmann annimmt, nicht reicher, sondern ärmer gewesen sein als der unsrige. Aber freilich ist nicht nötig, darum mit Beyschlag a. a. O., S. 599 f. den Urmarkus von einer ungeordneten Materialiensammlung zu verstehen. Ein Christ, namentlich ein Apostelgehilfe, wußte doch so viel von dem ungefähren Gerüst des Lebens Jesu, daß er imstande war, aus den Berichten des Petrus ein leidliches Ganze herzustellen, und das *οὐ μέντοι τάξει* des Presbyters — denn diesem glaube ich, im Gegensatz zu der jetzt gewöhnlichen Annahme, die ganze Papiasstelle beilegen zu müssen — bezieht sich nur auf die Verstöße gegen die chronologische Ordnung im einzelnen. Ich halte also unsern Markus für eine leichte Erweiterung der Urschrift, namentlich bezüglich größerer Redestücke. Infolge dessen kann ich auch nicht mit Weiß I, 119 den schriftstellerischen Zweck des Markus aus der erst später überarbeiteten

Parusierede entnehmen, glaube überhaupt nicht an irgendeine besondere Tendenz des Evangeliums, etwa die Bekämpfung von Zweifeln an der Wiederkunft Christi, sondern sehe darin nur einen Versuch, geborenen Heiden das irdische Wirken ihres erhöhten Herrn darzustellen, weshalb die bloß für Juden berechneten Erörterungen Jesu möglichst verkürzt sind. Dieser Unterschied von der Weißschen Auffassung ist aber für den Aufbau des Lebens Jesu nicht von Bedeutung. Hinsichtlich des Matthäus stimme ich durchaus mit Weiß überein, nur daß ich die Abfassung des Evangeliums nicht nach der Zerstörung Jerusalems setzen kann. Die Ineinanderwirrung dieser Katastrophe und der Parusie (εὐθέως 24, 29) ist nach der ersteren nicht mehr begreiflich (vgl. Bleek-Mangold, S. 347 f.); 22, 7 aber ist freilich als ein allegorischer Zug, der zu dem Gleichnis nicht paßt, auf Rechnung des Verfassers zu setzen, aber da derselbe die Zerstörung Jerusalems ja mit Gewißheit erwartet, so kann er jenen Zug sehr wohl auf Grund dieser Erwartung aufgenommen haben; endlich der Anklang von 24, 30 an Apok. 1, 7 ist, wenn er wirklich auf litterarische Abhängigkeit zurückzuführen ist, was ich nicht glaube, ebenso gut aus dem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zu erklären. Im Vorbeigehen möchte ich noch hinsichtlich unseres jetzigen Matthäus die Vermutung aussprechen, daß die seiner Disposition zugrunde liegenden alttestamentlichen Citate in der Hauptmasse des Evangeliums — abgesehen von der Kindheitsgeschichte — nicht erst von dem Verfasser aufgefunden, sondern der damals üblichen Predigt entnommen sind. — Auch hinsichtlich des Lukas stimme ich mit Weiß überein, daß er die Logia, aber nicht unsern Matthäus benutzt hat, denn die entgegengesetzte Meinung Holtzmanns (a. a. O., S. 53), die neuerdings auch von Jacobsen verteidigt wird, scheitert für mich einstweilen namentlich an der Kindheitsgeschichte, deren Matthäusrelation Lukas schwerlich sich so ganz hätte entgehen lassen, wenn er sie gekannt hätte. Matthäus freilich könnte von den bei Lukas berichteten Geschichten etwas gekannt haben, ohne sie zu benutzen, weil er einen einzigen sachlichen Gesichtspunkt verfolgt, nämlich den scheinbaren Gegensatz der Thatsachen zu allen Hoffnungen und Erwartungen, der sich doch im Grunde als Erfüllung

altteſtamentlicher Weisſagung herausſtellt; Lukas dagegen bei ſeinem mehr ſtofflichen Intereſſe an Vollſtändigkeit kann nicht wohl mehr von der Kindheitsgeſchichte gewußt haben, als er berichtet. Vor allem ſtimme ich mit Weiß überein, daß wir kein Recht haben, die Papianiſchen Ausſagen über die Logiaſchrift und den Markus irgendwie zu bezweifeln, und daß ich in den Logia hiſtoriſche Verumſtandungen der aufgenommenen Herrnworte annehme, wenn auch nicht in dem Maße wie Weiß.

Derjenige Punkt, an welchem die Evangelienkritik von Weiß den meiſten Widerſpruch finden wird, iſt ſeine Stellung zum vierten Evangelium. Aber gerade hier muß ich ihm durchaus recht geben. Das Janusangeſicht des vierten Evangeliums, d. h. einerſeits das „harte Geſtein" geſchichtlicher Detailerinnerungen und anderſeits der Eindruck der größten Freiheit in der Bearbeitung des geſchichtlichen Stoffes, ſcheint mir bei der Auffaſſung von Weiß am beſten zur Anerkennung und zum Verſtändnis zu gelangen. Das Entſcheidende für die Echtheit iſt mir wie Weiß außer jener Reihe von Detailzügen, deren Erfindung ſeitens eines ſpäteren mir völlig unbegreiflich ſein würde, die großartige Unbekümmertheit um die alten Stoffe, während ein ſpäterer dieſelben bei aller Umformung viel vorſichtiger erhalten haben würde, und dann die Bemerkung, daß alle johanneiſchen Reden, wenn man die Gedanken auf ihren einfachſten Ausdruck bringt, auf ſynoptiſche Elemente zurückführen (vgl. I, 113 f.). Die Reden Jeſu ſind hier nur auf diejenigen Konſequenzen geführt, die der Apoſtel nach ſeinem ſpäteren Erkenntnisſtandpunkt darin beſchloſſen ſah, wie dies Weiß I, 114 f. vortrefflich darſtellt. Ich möchte nur einen Punkt ergänzend hinzufügen: daß auch die charakteriſtiſche Eigentümlichkeit der johanneiſchen Reden, immer nur von der Perſon Chriſti zu handeln, kein Gegenſatz gegen die Synopſe iſt. Denn wie ſchon bei jeder wirklich bedeutenden und überragenden Perſönlichkeit nicht das, was ſie ſagt und thut, das eigentlich Wirkſame iſt, ſondern die Macht der Perſönlichkeit ſelbſt, die ſich in jedes Wort und jede That hineinlegt, ſo war es im höchſten Grade bei dem Herrn. Auch nach der Synopſe bleibt es doch dabei, daß in ihm in einzigartiger Weiſe ein Leben offenbar wurde, das nicht von unten,

sondern von oben war, das sich mit keinem andern Menschenleben vergleichen ließ, das eine Kraft der Gottesgemeinschaft, einen Frieden und eine Seligkeit atmete, welche nur als ganz neue Offenbarung eines wahrhaft göttlichen Lebens sich begreifen ließen. In diesem persönlichen Hintergrund seines Redens und Thuns lag die eigentlich umgebärende, ein neues göttliches Leben schaffende Wirkung, die von Jesu auf diejenigen ausging, welche sich ihm hingaben. Nun wird solch bestimmender Einfluß einer Persönlichkeit auf das gesamte Geistesleben der anderen demjenigen, auf welchen der Einfluß geübt wird, zunächst gar nicht unmittelbar bewußt, das Bewußtsein haftet vielmehr zuerst an Einzelheiten; aber je länger je mehr tritt die gesamte Persönlichkeit als das eigentlich wirkende ins Bewußtsein. Jeder kann an seiner eigenen Erfahrung sich überzeugen, wie die Einzelheiten des Redens und Thuns derjenigen Menschen, mit denen wir in nähere Berührung treten, allmählich zurücktreten gegen das Gesamtbild der Persönlichkeit, und wie auch die einzelnen Worte und Thaten mehr und mehr nur als Selbstdarstellung der Persönlichkeit uns in Betracht kommen. Dies ist nun im höchsten Maß in den johanneischen Reden eingetreten. So erscheint die Person Jesu als der einzige Inhalt seiner Worte. Aber das ist nur das Spiegelbild der Thatsache, daß wirklich, worüber Jesus auch reden mochte, der Eindruck der Persönlichkeit die Hauptsache gewesen war, daß das Evangelium, welches er brachte, im Grunde nur die Verkündigung dessen war, was in ihm vorhanden war, daß in seiner Persönlichkeit das ganze Evangelium gegeben ist. Wenn ich mit Weiß die johanneischen Reden für eine durchaus freie Bearbeitung des Stoffes halte, so kann ich sie freilich noch weniger als er bei dem Aufbau des Lebens Jesu benutzen. Namentlich halte ich jeden Versuch für hoffnungslos, das im vierten Evangelium zur Einheit Zusammengeschweißte in seine ursprünglichen Elemente zu sondern und zu konstatieren, was Jesus bei der erzählten Veranlassung wirklich gesagt und was der Evangelist hinzugesetzt habe, wie dies Weiß mehrfach, z. B. in Kap. 3 und 6 versucht. — Wer die Echtheit des 4. Evangeliums festhält, muß natürlich den Mut haben, seine Wunder als geschichtlich gelten zu lassen. Aber um

das Brotwunder kommt doch niemand herum, der den Markus aus Berichten eines Augenzeugen schöpfen läßt, und das Hochzeitswunder ist nicht um ein Haar schwieriger, denn in beiden Fällen ist der Anstoß der gleiche, daß es sich nämlich nicht nur um einen Natur-, sondern um einen Kunstprozeß handelt, als durch welchen sowohl Brot wie Wein gewonnen wird. — Es sind nur Einzelheiten in der Behandlung der johanneischen Frage, an denen ich Anstoß nehme. Vor allem hätte ich gern die Frage nach der Apokalypse (I, 97 ff.) aus dem Spiel gelassen gesehen. Die johanneische Frage ist an sich wirklich schon schwierig genug, daß man sie nicht durch Hineinmengung der apokalyptischen noch schwieriger zu machen braucht. Die apostolische Abfassung der Offenbarung ist heute doch auf keiner Seite der Theologie so anerkannt, daß Weiß sie als ein reines Concessum behandeln dürfte. Man mag vieles, was als Gegensatz zwischen beiden Schriften geltend gemacht ist, für übertrieben halten, vieles aus der dazwischen liegenden inneren Entwickelung des Verfassers erklären können; aber die aus der Sprache hergenommenen Gründe scheinen mir eine unüberwindliche Instanz gegen die Identität des Verfassers zu sein. Wer noch als starker Fünfziger ein so schauerliches Griechisch schreibt, wie wir es in der Apokalypse lesen, an dem ist in dieser Beziehung Hopfen und Malz verloren, und von ihm gilt der Spruch, daß der Pardel seine Flecken nicht wandeln kann. Wie dem aber auch sei, die einfache Voraussetzung der apostolischen Abfassung der Apokalypse ist bei der gegenwärtigen Sachlage ungerechtfertigt. Doch die Hauptsache bleibt davon unberührt: auch ich bin überzeugt, daß der von Weiß beschrittene Weg, wenn er das Rätsel des 4. Evangeliums auch nicht ganz löst, doch in der Richtung der endgültigen Lösung liegt. Weder wenn man es in der früheren Weise als einfache Geschichtsdarstellung auffaßt, noch wenn man gegen die sich immer wieder aufdrängenden Spuren der Augenzeugenschaft das Auge verschließt, wird man ihm gerecht, sondern nur, wenn man es als die freie Wiedergabe derjenigen Eindrücke faßt, welche ein Augenzeuge von der gesamten Persönlichkeit des Herrn einst gewonnen und Jahrzehnte hindurch in sich weiter verarbeitet und ausgebildet hatte.

Die zweite Hälfte des ersten Buches behandelt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen. Zunächst wird mit meisterhafter Klarheit und feinem psychologischen Blick dargestellt, welche Umgestaltungen eine geschichtliche Thatsache naturnotwendig in der Tradition erleiden muß, so zu sagen eine Theorie der Tradition gegeben. Diese Umbildungen der Thatsachen werden dann ohne weiteres als auch in unseren Evangelien vorhanden anerkannt, und damit sind die Quälereien der alten Harmonistik prinzipiell beseitigt. Dagegen will Weiß, wie der folgende Abschnitt zeigt, Sagen und Mythen in den Evangelien nicht anerkennen. Er verwahrt sich dagegen, daß man den Begriff Sage auf jeden ungeschichtlichen Zug, auf jede traditionelle Umbildung, Vergrößerung und Vergröberung der Geschichte anwende, sondern will erst dann von Sage reden, wenn die gesamten geschichtlichen Verhältnisse dem Bewußtsein völlig verloren gegangen sind. „So lange die Gesamtvorstellung von den Ereignissen und Verhältnissen noch eine geschichtliche ist", soll der Begriff nicht angewendet werden. Wenn man in dieser Weise zwischen einzelnen ungeschichtlichen Zügen und reiner Sage unterscheidet, so ist allerdings für jeden, der im ganzen und großen den kritischen Prämissen von Weiß beistimmt, im Markusevangelium die Sage ausgeschlossen, denn der Verfasser stand durch die Gemeinschaft mit Petrus den Verhältnissen so nahe, daß eine totale Loslösung von den geschichtlichen Verhältnissen bei ihm unmöglich war. Namentlich scheint mir die Konsequenz von Weiß unausweichlich, daß der wunderhafte Charakter des Lebens Jesu nicht erst durch die dichtende Sage hineingebracht sei, sondern daß etwa unterlaufende ungeschichtliche Wiedererzählungen unter diesen Verhältnissen voraussetzen, daß wirklich in solchem Umfang Wunderbares vorgekommen war, daß man in gutem Glauben auch ein einzelnes nicht wunderbares Ereignis für wunderbar ansehen konnte. Aber anderseits muß doch Weiß selbst anerkennen, daß für die spätesten Stücke unserer Evangelien, die nicht auf direkte Augenzeugenschaft zurückgehen, sondern durch lange mündliche Tradition hindurchgegangen sind, wie namentlich die Kindheitsgeschichte, die Möglichkeit wirklicher Sagenbildung nicht ausgeschlossen ist, und mit dieser

Möglichkeit hat mir Weiß in dem betreffenden Abſchnitt ſeines Werkes viel zu wenig gerechnet. Auch die Ausführungen ſcheinen mir nicht durchſchlagend zu ſein, mit welchen Weiß das Erwachſen der Sage aus der Tendenz, das Wunderbare zu ſteigern, widerlegen will. Eine wundergläubige Zeit, meint er, unterſcheide gar nicht zwiſchen weniger und mehr wunderbaren Ereigniſſen, denn eine ſolche Unterſcheidung ſetze immer den Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders voraus, widerſtreite alſo dem naiven Wunderglauben. Wenn eine ſolche Zeit von „größeren“ Wundern rede, ſo ſei es eigentlich nicht der Grad des Wunderbaren, ſondern Bedeutung und Erfolg des Wunders, was mit dem Komparativ bezeichnet werden ſollte. Das ſcheint mir nicht begründet. Denn es liegt doch im natürlichen Gefühl und gilt daher von jeder, auch der wundergläubigſten Zeit und wird durch die Beobachtung an Kindern gewährleiſtet, daß dem Menſchen die Auferweckung eines eben Geſtorbenen nicht ſo wunderbar, d. h. den Geſetzen des gewöhnlichen Lebens widerſtrebend erſcheint, wie die Auferweckung eines ſchon verweſten Leichnams, daß die plötzliche Geneſung eines Fieberkranken nicht als ein ſo großes Wunder erſcheint, wie die eines Blindgebornen. Und daß das Neue Teſtament, wenn es gelegentlich von „größeren“ Wundern redet, nur den größeren Erfolg im Auge habe, widerſtreitet dem einfachen Eindruck der betreffenden Stellen. Wenn alſo die Gemeinde etwa ihrem Herrn die höchſte Wundermacht zutraute, ſo iſt an ſich ſehr wohl denkbar, daß dieſe Vorausſetzung die Annahme von immer größeren, exorbitanteren Wundern nach ſich zog, und daß ſich ſo ein Sagenkranz von Wundern in das Leben Jeſu hineinwob. Ich glaube mit Weiß, daß dies nicht der Fall geweſen iſt, weil meine Überzeugung von der Entſtehung der Evangelien notwendig die Geſchichtlichkeit gerade der „größten“ Wunder bedingt. Aber daß aus inneren Gründen, aus dem wundergläubigen Charakter der Zeit die Theſe zu beweiſen ſei, muß ich beſtreiten. Der Charakter der Zeit würde meines Erachtens die Annahme der Sagenbildung nicht nur nicht ausſchließen, ſondern geradezu nahelegen. Ebenſo kann ich den aprioriſtiſchen Gegenbeweis gegen das Vorhandenſein von Mythen nicht für bindend anſehen. Wenn Weiß dieſen Begriff im ſtrengen

Sinne nur da anerkennen will, wo eine rein ideale Kompoſition vorliege, ſo daß alſo ſchon das Daſein eines Jeſus von Nazaret verbieten würde, den Namen Mythus auf die ungeſchichtlichen Beſtandteile der Evangelien anzuwenden, ſo will ich darüber nicht rechten, obgleich ich gegen dieſe rigoriſtiſche Aufſtellung vom Gebiet der klaſſiſchen Mythologie her vieles einzuwenden hätte. In dieſem rigoriſtiſchen Sinn behauptet niemand das Daſein von Mythen im Leben Jeſu. Und Weiß ſelbſt läßt von ſeiner Strenge etwas ab. Er will den Namen Mythus geſtatten, wo nicht nur unter den Einflüſſen ungeſchichtlicher Vorſtellungen eine überlieferte Geſchichte fortgebildet, ſondern an eine geſchichtliche Erſcheinung eine ganz neue Geſchichtsbildung angeknüpft iſt, in welcher eine Idee rein um ihrer ſelbſt willen Ausdruck findet. Aber auch in dieſem Sinne leugnet Weiß Mythenbildungen im Leben Jeſu, weil die Motive für eine ſolche im Glauben der urchriſtlichen Gemeinde nicht nachweisbar ſeien. Der Beweis iſt folgender. Die Vorſtellung der Gemeinde von der Göttlichkeit der Perſon Jeſu ſei kein ausreichendes Motiv, um die neuteſtamentlichen Erzählungen als Mythen zu begreifen: denn gerade die ausgeprägte Vorſtellung von der Gottheit Chriſti und ſeiner Präexiſtenz finde ſich in der Synopſe noch gar nicht; die Wunder Jeſu halten ſich auf dem Niveau der prophetiſchen Wunder des Alten Teſtamentes; die Geburtsgeſchichte werde nur als Beweis der meſſianiſchen Beſtimmung, nicht des göttlichen Weſens Jeſu gebraucht; die Verſuchung ſei nicht die Beſiegung der ſataniſchen durch eine unmittelbar göttliche Macht, ſondern werde auf allgemein menſchliche Motive aufgebaut und mit allgemein religiöſen, dem Alten Teſtament entnommenen Betrachtungen zurückgewieſen. Ebenſo wenig könne die meſſianiſche Erwartung die mythiſche Erklärung rechtfertigen, denn da Jeſus in entſcheidenden Punkten dieſelbe unerfüllt gelaſſen habe, ſo ſei nicht abzuſehen, wie die Gemeinde auf den Gedanken gekommen ſein könne, dieſe oder jene meſſianiſch gedeutete Stelle müſſe ſich im Leben Jeſu wörtlich erfüllt haben; dazu komme, daß die altteſtamentlichen Citate oft zu den betreffenden Erzählungen ſo wenig paſſen, daß die letzteren nicht um der erſteren willen erfunden ſein können. Ebenſo ſtehe es mit den

Realtypen des Alten Teſtamentes. Vor allem aber legt Weiß Gewicht darauf, daß nie eine evangeliſche Geſchichte ſich als „rundes Nachbild“ einer altteſtamentlichen erweiſe, ſondern man behufs der mythiſchen Erklärung Züge aus ſehr entlegenen Geſchichten zuſammenwirken laſſen müſſe. Dabei aber höre der Geſichtspunkt der unbewußt wirkenden und den Mythus bildenden Idee auf, und man müſſe ſchon auf bewußte Dichtung rekurrieren. Der zuletzt angegebene Beweis gegen die mythiſche Erklärung des Wunderbaren im Leben Jeſu kehrt in dem ganzen Buch von Weiß unausgeſetzt wieder; unermüdlich wird nachgewieſen, daß die „Motive“ der Dichtung nicht einheitlich und nicht durchſichtig ſeien. Ich kann dieſen ganzen Gegenbeweis gegen die mythiſche Erklärung nicht ſtringent finden. Nehmen wir die Geburtsgeſchichte als Beiſpiel. Wenn die Gemeinde in ihrem Herrn den über alle anderen Menſchen nicht bloß graduell, ſondern weſentlich erhabenen ſah, was doch ſicher die Verfaſſer der ſynoptiſchen Evangelien gethan haben, auch wenn die Prädikate der Gottheit und Präexiſtenz bei ihnen ſich nicht finden, warum ſoll ſich ihr dann nicht der Gedanke aufgedrängt haben, daß dies Wunder ſeiner Perſon einen über den gewöhnlichen Hergang der Zeugung erhabenen Urſprung vorausſetze, daß der Urſprung ihres Herrn ein noch wunderbarerer ſein müſſe, als der doch auch ſchon wunderbare Urſprung mancher Gottesmänner des Alten Bundes? Und dieſe aprioriſtiſche Gewißheit kann ſich ſehr wohl in die Form einer Geſchichte umgeſetzt haben, welche der Gemeinde, weil notwendig, darum auch wirklich erſchien. Es können, wenn einmal ein feſter Kern des Mythus ſich gebildet hatte, ſehr wohl Momente aus *verſchiedenen* altteſtamentlichen Stellen oder Typen hinzugetreten, zur näheren Ausführung verwendet, mit der beherrſchenden Idee zu einem Ganzen zuſammengewoben ſein. Sowohl bei Annahme bewußter Dichtung eines Einzelnen, als auch und beſonders bei Annahme unbewußter allmählicher Entſtehung iſt die Kombination verſchiedener Momente durchaus begreiflich. Ferner aber iſt ſehr wohl möglich, daß in der Tradition der Geſichtspunkt, der urſprünglich zur Entſtehung des Mythus geführt hatte, in den Hintergrund trat oder ganz verloren ging, und ſo der Mythus an Durchſichtigkeit und Einheit-

lichkeit verlor. Der erſte oder dritte Evangeliſt, namentlich aber der erſte, können ſehr wohl die traditionell ihnen überkommenen Geſchichten unter ihre eigenen Geſichtspunkte geſtellt haben. Darin hat ja Weiß entſchieden recht, daß es ein vergebliches Bemühen wäre, alles Wunderbare in den Evangelien durch Annahme von Mythen fortzuſchaffen; auch bei der Verſuchungsgeſchichte z. B. wird die mythiſche Erklärung ſchlechterdings nicht anwendbar ſein. Aber daß nicht mythiſche Beſtandteile in den Evangelien ſein können, wird durch die Beweisführung von Weiß meines Erachtens ſchlechterdings nicht ausgeſchloſſen. Wenn Weiß das Zerreißen des Vorhanges bei dem Tode Jeſu nur als Ausdruck für den Gedanken anſieht, daß durch die ſühnende Kraft des Todes Jeſu ein freier Zutritt der Entſündigten zu Gott ermöglicht ſei (vgl. Hebr. 9, 8 f.), daß die Auferſtehung der Frommen zu jener Stunde nur Ausdruck für den Gedanken ſei, daß durch den Tod Jeſu den Seinen die ſchließliche Auferſtehung gewiß ſei (II, 587 f.), ſo iſt beide Male offenbar eine Idee in Geſchichte umgeſetzt, alſo keine wirkliche Geſchichte vorhanden, nicht einmal ein wirkliches Ereignis weiter gebildet, und es iſt ein bloßer Wortſtreit, ob man das Mythus nennen will oder nicht. Nun ſtimme ich Weiß in ſeinem Reſultat durchaus bei, daß die Wundergeſchichten und namentlich auch die Geburtsgeſchichte nicht Mythen ſind, aber die vorher geſchilderte Beweisführung des Verfaſſers kann ich nicht anerkennen. Die Entſcheidung wird immer von zwei Punkten abhängen: einmal von der dogmatiſchen Stellung, die man überhaupt in der Wunderfrage einnimmt, und anderſeits von der Überzeugung, die man von den Entſtehungsverhältniſſen unſerer Evangelien gewonnen hat, wie denn ſchließlich auch Weiß auf dieſen beiden Punkten beruhen bleibt (I, 181 ff.).

Gehen wir von den einleitenden Unterſuchungen des erſten Buches zu der eigentlichen Löſung der Aufgabe, ſo erhebt ſich zuerſt die Frage, inwieweit überhaupt ein „Leben Jeſu“ möglich iſt. Dieſe Frage iſt von Weiß theoretiſch überhaupt nicht behandelt, ſondern nur durch das Buch ſelbſt praktiſch zu beantworten geſucht. Die Frage hat verſchiedene Seiten: erſtens, wie weit iſt es möglich, den geſamten Einzelſtoff der Evangelien chronologiſch

zu fixieren und ein wirklich historisches Bild, eine Entwickelung zu konstatieren? — zweitens, wie weit ist es möglich, das Selbstbewußtsein Jesu zu analysieren und auch in dieser Hinsicht etwa eine Entwickelung festzustellen?

Hinsichtlich des ersten Punktes hat Weiß in einem bisher nicht dagewesenen Maß bei den einzelnen Vorgängen und Sprüchen Jesu versucht, sie chronologisch zu fixieren. Mit einem bewundernswerten Spür- und Scharfsinn hat er in den evangelischen Berichten überall Fingerzeige auf die geschichtliche Situation der Ereignisse oder Worte zu entdecken gewußt. Nur in einer Minorität von Fällen muß der Verfasser sich mit Anreihung temporell für ihn unbestimmbarer Stücke an sachlich Verwandtes begnügen; in einer sehr großen Anzahl von Fällen aber glaubt er wirklich in der Feststellung der Situationen ein Resultat erreicht zu haben. Ich halte diese Leistung für die formell glänzendste in dem ganzen Werk und glaube, daß jeder, der Sinn für kombinatorischen Scharfsinn hat, an den Kombinationen von Weiß sich oft innerlichst freuen wird. Dennoch ist mir sehr fraglich, ob die gewonnenen Resultate so überzeugend wie blendend sind. Von vornherein ist klar, daß die Verhältnisse für das Unternehmen von Weiß so schwierig wie möglich liegen. Wir wissen, daß Markus schlechterdings nicht chronologisch geschrieben hat, denn der Vorwurf mangelnder τάξις bezieht sich doch jedenfalls auch — meines Erachtens sogar ausschließlich — auf die unhistorische Reihenfolge der Anordnung. Daß unser erster Evangelist zu einem chronologischen Aufbau nicht befähigt war, liegt am Tage. Denn wenn die Logiaquelle auch die historische Verumstandung von Worten Jesu kurz berichtete, so hat sie doch jedenfalls bei ihrer Tendenz auf Redesammlung keinen chronologischen Faden im einzelnen verfolgt, wie auch von denen zugegeben wird, die mit Recht auch in dieser Quelle irgendein Maß von Ordnung annehmen (vgl. Beyschlag a. a. O.). Und daß Lukas erst recht nicht die Mittel zu chronologischer Anordnung besaß, wird so gut wie allgemein zugegeben werden. Unter diesen Umständen ist doch sehr fragwürdig, ob wir noch die Mittel besitzen, aus der sachlichen Anordnung unserer Quellen die ursprüngliche wiederherzustellen, ob nicht der

scharfsinnigste Versuch nach dieser Richtung in bloßen Möglichkeiten hängen bleiben wird. Einzelne Beispiele. Markus knüpft an die großen Gleichnisse 4, 35 die Sturmfahrt über den See und die Heilung des Gerasseners mit der ausdrücklichen Bemerkung, erstere sei an demselben Tage gewesen, wie das Vorhergehende. Diese Notiz verbürgt aber doch höchstens, daß die Sturmfahrt an jenem Tage stattgefunden hat, nicht aber, daß auch die Gerasenergeschichte gerade damals vorgefallen ist, da wir ausdrücklich wissen, daß die τάξις bei Markus eine willkürliche ist. Nur dann stände die Kombination des Markus fest, wenn dies der einzige Ausflug Jesu nach dem Ostufer gewesen wäre, was Weiß zwar annimmt, was aber doch schlechterdings nicht bewiesen werden kann. Wenn nun Weiß aber auf diese Annahme weiter die pragmatische Darstellung gründet, dies sei der „erste Fehlschlag" gewesen, zum erstenmale habe Jesus statt Dank und Verlangen nach weiterer Hilfe Kaltsinn und Abneigung gefunden: womit will er das beweisen? Wenn Jesus bei der großen Gleichnisrede, welche vor der Gerasa-Fahrt berichtet wird, eine Scheidung zwischen der Menge und seinen Jüngern vornimmt und auf erstere das harte Wort Jes. 6, 10 anwendet, so setzt das doch sehr schwere Erfahrungen voraus, und den „ersten Fehlschlag" nachher zu setzen ist nicht möglich. Überhaupt scheint mir Weiß die pragmatische Bedeutung des Gerasa-Ereignisses zu überschätzen, wenn er dasselbe durch den Ausdruck „erster Fehlschlag" anderen späteren Ereignissen koordiniert, während die Ausweisung aus Gerasa mit allen übrigen Kämpfen Jesu gar keine Analogie hat und bei der halb heidnischen Art jener Gegend ebenso wenig wie die Ungastlichkeit der Samariter (Luk. 9, 52 f.) einen besonders tiefen Eindruck auf Jesum machen konnte. Doch lassen wir das dahingestellt und kehren zu den chronologischen Kombinationen zurück. Wenn Weiß die Heilung des Gichtbrüchigen unmittelbar an die Rückkehr von Gerasa knüpft, nur weil der erste Evangelist diese Anordnung hat, so ist das doch bei dem offenbaren Gruppensystem, welches derselbe verfolgt, eine sehr prekäre Annahme. Viel näher liegt doch, daß die Anordnung sachliche Gründe hat, indem der Evangelist mit der Abweisung in Gerasa die abweisende Stellung der Schriftgelehrten

bei dem Wort Jesu von der Sündenvergebung verknüpft, ein Gesichtspunkt, der dadurch bestätigt wird, daß er die Anreihung der Erzählung von dem Verhältnis Jesu zu den Zöllnern, woran die Pharisäer Anstoß nehmen, gleichfalls erklärt. Selbst wenn die apostolische Quelle schon jene beiden Wundererzählungen verbunden hätte, was ich nicht glaube, so wäre damit noch nichts bewiesen, da wir das chronologische Prinzip im Einzelnen bei ihr vorauszusetzen kein Recht haben. — Ähnlich steht es mit dem Verwandtenbesuch bei Jesu. Sehr richtig ist die Bemerkung, daß Lukas an die Stelle desselben die Rede eines Weibes von dem Leibe, der Jesum getragen habe, setzt. Aber so wenig wir wissen können, bei welcher Gelegenheit diese Erzählung des Lukas stattgefunden hat, so wenig können wir konstatieren, daß der Verwandtenbesuch gerade auf die Beelzebub-Rede folgte. Es ist sehr wohl möglich, daß Markus ihn infolge des (mißverstandenen) Vorwurfs der ἔκστασις Jesu mit dem Beelzebub-Vorwurf zusammengebracht hat, indem ihm beides auf den Vorwurf der Verrücktheit hinauskommt; Matthäus und Lukas haben diese Kombination beibehalten, nur mit einer in der That sehr verständigen Umstellung, indem sie die harte Einschachtelung der Beelzebub-Rede bei Markus vermieden. Es ist also nicht bewiesen, daß schon die Logia diese Reihenfolge gehabt haben; wäre das aber der Fall, so würde auch daraus nach dem vorher Bemerkten für die chronologische Bestimmung nichts folgen, d. h. die Kombination von Weiß hat durchaus nichts Zwingendes. Und denselben Nachweis getraue ich mir in einer Reihe anderer Fälle zu führen.

Wenn so schon die historische Einordnung der Geschichten eine Aufgabe ist, die über mögliche Lösungen nicht hinausführt, so ist das hinsichtlich der Zeitbestimmung der einzelnen Worte und Reden Jesu in noch ungleich höherem Maße der Fall. Bei Betrachtung der Reden Jesu scheint Weiß mir überhaupt einen wichtigen Gesichtspunkt verkannt zu haben. Er redet gelegentlich (I, 131) von „der unnatürlichen Annahme endloser Wiederholungen von Sprüchen, Spruchreihen und Parabeln in kaum wesentlich modifizierter Gestalt". Nun weiß ich sehr wohl, welcher Mißbrauch mit diesem Gesichtspunkt in apologetischem

Interesse getrieben ist, und will von vornherein erklären, daß ich die Dubletten unserer Evangelien schlechterdings nicht durch Rekurs auf diese Instanz beseitigen will. Aber anderseits sehe ich nicht ab, wie man ohne jene vermeintlich unnatürliche Annahme fertig werden will. Jesus ist doch umhergezogen von Ort zu Ort, um das Evangelium vom Reich zu predigen. Dann mußte er aber dieselben ihm wichtigsten Gedanken überall, wo er neue Kreise um sich sah, wiederholen. Wenn wir aus Matthäus und Lukas noch den Inhalt der Logia im ganzen herstellen können, und wenn wir anderseits aus Markus ein ungefähres Bild dessen gewinnen, was Petrus in seinen Lehrvorträgen zu erzählen pflegte, so werden wir behaupten dürfen, in beiden Hauptquellen zusammen die Summe dessen zu besitzen, was den Augenzeugen Jesu als der wichtigste Inhalt seiner Lehre erschien, den wesentlichen Gedankengehalt der Verkündigung Jesu. Wie aber ist es möglich, daß dasjenige, was wir in wenigen Stunden mit aller Bequemlichkeit vortragen können, den Inhalt ganzer Jahre gebildet hat, wenn wir nicht sachliche Wiederholungen im höchsten Maß annehmen? Und zwar gilt das besonders von den eigentlichen Lehrvorträgen im Unterschied von den Gelegenheitsworten Jesu, also von der eigentlichen Predigt vom Reich. Aber noch mehr. Wenn Jesus liebte, seine Gedanken zu Sentenzen zuzuspitzen, so wird er nicht nur sachlich, sondern auch formell sich oft wiederholt haben. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß ein Gedanke, der einmal auf eine sententiöse oder akuminöse Form gebracht ist, dieses Kleid beibehält und in derselben Form wiederkehrt. Sprüche, wie die, daß die ersten die letzten sein werden, daß, wer bittet, empfängt, oder wie Matth. 7, 1. 12 werden sich häufig wiederholt haben. Ferner erscheint mir unmöglich, daß Jesus in dem Maße lange Reden in lauter akuminösen Sätzen gehalten hat, wie es allerdings nach dem Matthäus-Evangelium den Anschein hat. Mag man mit der Gedächniskraft und geistigen Eigenart der Orientalen noch so viel rechnen, eine solche Rede, in der ein neuer Gedanke den andern schlägt, eine Sentenz die andere jagt, würde selbst bei dem begabtesten und aufmerksamsten Zuhörer nach wenigen Minuten die Möglichkeit des Folgens zerstört haben. Kein Mensch ist im-

ſtande einen ſolchen zuſammengepreßten Reichtum auch nur zehn Minuten lang auszuhalten. Man täuſcht ſich über das in dieſer Beziehung Mögliche ſo leicht, weil wir von Kindheit an die Sätze der Evangelien kennen, während die Zuhörer Jeſu in jedem Satz etwas Neues bekamen, eine völlige Revolution in ihren Gedanken hervorgerufen werden mußte. Man verſuche doch nur etliche Kapitel der Sprüche Salomons oder des Thomas a Kempis jemandem, der dieſe Schriften noch nicht kennt, vorzuleſen, und frage dann, wie viel er davon behalten hat, oder man achte auf die Schwierigkeit, die es dem Schüler macht, auch nur die ſieben Seligpreiſungen auswendig zu lernen. Wären die Reden Jeſu ſo gehalten, wie wir ſie haben, ſo würde durch die aufs höchſte angeſpannte Aufmerkſamkeit immer das Vorhergehende durch das Folgende verdrängt ſein, binnen kürzeſter Friſt wäre eine vollkommene Abſpannung eingetreten und am Schluß wäre kein noch ſo ſtarkes Gedächtnis imſtande geweſen, den Inhalt des Geſagten zu reproduzieren. Die Möglichkeit des Auffaſſens und Behaltens ſcheint mir darauf zu beruhen, daß die pointierten Worte Jeſu, die wir übrig haben, nicht kettenweiſe aneinandergereiht wurden, ſondern teils überhaupt einzeln auftraten, teils nur die Schluß- und Höhepunkte längerer Ausführungen bildeten und eben dadurch, daß ſich in ihnen der Inhalt einer längeren Rede zuſammenzog, ſich einprägten und den Sinn der ganzen Rede gegenwärtig hielten. Wenn aber feſtſteht, daß die Jünger ſich nur die Höhepunkte der Reden Jeſu einprägen konnten, ſo hat das für die Beurteilung der großen Reden in unſern Evangelien einſchneidende Konſequenzen. Sie müſſen meines Erachtens in noch viel höherem Grade als Moſaikarbeit angeſehen werden, als gewöhnlich geſchieht.

Dies gilt zunächſt ſchon und ganz beſonders von der Bergpredigt und zwar auch ſchon in ihrer kürzeſten Form bei Lukas. Freilich wird dieſe Rede ſchon in den Logia mehr enthalten haben, als wir jetzt bei Lukas leſen, namentlich, wie Weiß mit Recht behauptet, die Ausführungen über das Geſetz. Aber iſt damit bewieſen, daß die Rede wirklich einmal ſo gehalten iſt? daß nicht vielmehr ſchon die Logia eine muſiviſche Arbeit gegeben haben? Ich glaube mit Weiß, daß die Makarismen des Matthäus nicht

alle hinter einander geſprochen ſein können, aber nicht einmal die des Lukas, denn der Makarismus um der Verfolgung willen, den Weiß zum Stamm der Bergrede gehören läßt, wird am wenigſten in die erſte Zeit der Wirkſamkeit Jeſu gehört haben, wo Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen weder in noch außer ſeinem Kreiſe eine Rolle ſpielten, wenn man nicht an den exceptionellen Fall des Täufers denken will, was ſchon deswegen unmöglich iſt, weil Jeſus gerade ihn trotz der Verfolgung nicht zum Himmelreich gerechnet hat. Gerade dieſer dritte lukaniſche Makarismus giebt Zeugnis, daß die Logia-Quelle an dieſer Stelle eine Sammlung von Makarismen hatte, die gar nicht auf dieſelbe Gelegenheit zurückzuführen ſind. Dann iſt aber kein Grund, warum nicht auch die von Lukas ausgelaſſenen Makarismen an dieſer Stelle der Logia geſtanden haben ſollen, und warum nicht auch die entſprechenden Weherufe bei Lukas derſelben Quelle entſtammen ſollen. Der erſte und dritte Evangeliſt haben aus der ihnen vorliegenden Sammlung mehr oder weniger verwertet. Wenn aber in dieſem Fall ſich die Moſaikarbeit der Logia-Quelle noch nachweiſen läßt, ſo haben wir gar keine Garantie mehr, daß auch nur in dem Hauptteil der Bergrede dieſelbe nicht vorhanden iſt. Schon die Logia können einen Überblick über den Inhalt der ethiſchen Verkündigungen Jeſu haben geben wollen. Daß z. B. Matth. 6, 1 ff. urſprünglich mit 5, 17—45 zuſammengeſprochen iſt, läßt ſich ſchlechterdings nicht beweiſen. Und was von der Bergrede gilt, gilt auch von den anderen Reden. Die Moſaikarbeit kann möglicherweiſe ſehr viel weiter gehen, als wir zu konſtatieren imſtande ſind. Denn wir können wohl mit leidlicher Gewißheit ſagen, was urſprünglich *nicht* zuſammengehört haben kann, aber wir müſſen dahingeſtellt ſein laſſen, ob alles, was zuſammengehört haben *kann*, auch zuſammengehört *hat*. So iſt mir ſelbſt bei der Phariſäerrede Matth. 23 ſehr fraglich, ob nicht ſchon in den Logia eine Zuſammenſtellung ſolcher Weherufe vorhanden geweſen iſt, die zu ſehr verſchiedenen Zeiten aus dem Munde Jeſu gekommen ſind. Und dieſe Auffaſſung der Redegruppen der apoſtoliſchen Quelle iſt doch auch aus allgemeinen Gründen die nächſtliegende, denn wenn die Apoſtel auch den Zuſammenhang behalten konnten, in

welchem Jeſus ſich über dieſen oder jenen einzelnen Punkt data occasione ausgeſprochen hatte, weil eben die Gelegenheit ſich ihnen eingeprägt hatte, ſo konnten ſie doch ſchlechthin nicht größere Reden im Gedächtnis feſthalten und deren Stoffe von einander ſondern. Die vielen dem Inhalt nach verwandten Reden, die ſie erlebt hatten, mußten ihnen durcheinandergehen. Man müßte alſo ſchon annehmen, daß der eine oder andere Apoſtel ſich tagebuchartige Notizen gemacht hätte; dann aber wird wieder unerklärlich, daß wir nicht mehr Stoff übrig behalten haben, als der Fall iſt. Infolge dieſer Erwägungen muß ich für unmöglich halten, die Gelegenheiten noch auffinden zu wollen, bei denen Jeſus die ſogen. großen Reden gehalten hat. Er hat das darin Geſagte zu oft behandeln müſſen, und die Kombinationen, in denen ein und derſelbe Stoff ſich behandeln ließ, ſind zu zahlreich, als daß wir darüber noch urteilen könnten, und der Zuſammenhang, in den die Logia etwas bringen, entſcheidet ebenſo wenig wie der Zuſammenhang unſerer gegenwärtigen Evangelien. Wenn z. B. Weiß die Bergpredigt an die Faſtenfrage anknüpft — I, 517: „Hatte bereits in manchen Punkten die Lebensweiſe Jeſu den Schriftgelehrten Anſtoß gegeben, ſo konnte er eine prinzipielle Auseinanderſetzung mit ihnen und ihrem ganzen Syſtem nicht länger umgehen. Er ergriff die erſte Gelegenheit ...“ —, ſo ſehe ich in dieſem Pragmatismus eine bloße Möglichkeit, der man mit demſelben Recht andere Möglichkeiten zur Seite ſtellen kann, ja, die ich nicht einmal für wahrſcheinlich halten kann, weil ich nicht weiß, was Jeſus denn früher gepredigt haben ſoll, wenn er den ganzen Inhalt der Bergpredigt, alſo alle Hauptſachen ſeiner elementaren Verkündigung, erſt nach Ausbruch des Streites mit den Phariſäern ſeinen Jüngern eröffnet hat. Ebenſo unſicher iſt mir, ob die Einordnung der Weherede Matth. 23 in Luk. 11, 38 (II, 467 f. Anm.) hiſtoriſch richtig iſt. Es iſt mindeſtens ebenſo möglich, daß Lukas Vers 42 ff. nur aus ſachlichen Gründen an das Vorige angeſchloſſen hat. Gewiß hat Weiß im ganzen recht, wenn er eine große Rangſtreitrede und eine große Ärgernisrede in der älteſten Quelle annimmt und nachweiſt (II, 332—358); aber daß dieſe Zuſammenſtellung von Sprüchen nicht erſt auf Rechnung

des Verfassers der Quelle zu setzen ist, sondern von Jesu selbst herrührt, ist nicht nur unmöglich zu beweisen, sondern auch höchst unwahrscheinlich, da kein Gedächtnis fähig gewesen wäre, auf die Dauer solchen Reichtum von Sentenzen so genau zu behalten.

Wenn ich dennoch glaube, daß mit den großen Reden in unsern Evangelien überhaupt nicht als mit kompakten Massen gerechnet werden darf, so ist mir noch viel zweifelhafter, ob sich die kleineren Aussprüche in nennenswertem Umfang noch nach ihrer Gelegenheit bestimmen lassen. Auch hier muß ich mich natürlich auf Beispiele beschränken. II, 161 setzt Weiß den Unterricht Jesu über das Gebet in die Stunden nach der Rückkehr der Jünger von der Missionsreise. Es ist in der That wieder eine höchst feinsinnige Begründung, die er dafür giebt: „Nun sie zum erstenmal auf eigenen Füßen gestanden, hatten sie erfahren, daß auch das Beten gelernt sein will.“ Aber es ist doch klar, daß das eine bloße Möglichkeit ist. Und wenn nun Weiß auf diesen Tag nicht bloß das Vaterunser [1]) setzt, sondern auch Matth. 6, 7 ff., so ist doch wieder zu fragen: woher weiß man, daß Jesus nicht öfter vom rechten Gebet gehandelt hat? warum soll er denn alles, was er darüber zu sagen hatte, auf einmal gesagt haben? Ebenso wenig kann ich einen zwingenden Grund finden, warum die Geschichte von dem Erbstreit Luk. 12, 13 f. und die von dem Evan-

[1]) Ich kann mich schlechterdings nicht entschließen, die Matthäusrezension des Vaterunser für die ursprüngliche zu halten. Weiß beruft sich darauf, daß nach der Warnung vor unnützen Worten (Matth. 6, 9 ff.) der Evangelist die ihm überlieferten Gebetsworte Jesu nicht mit eigenen Glossen erweitert haben könne. Gewiß nicht. Aber wohl ist möglich, daß er die erweiterte Form, weil sie schon damals in der Gemeinde gebräuchlich war, auch für die ursprüngliche hielt. Dagegen ist mir nicht begreiflich, warum Lukas die Kürzungen vorgenommen haben sollte. Denn daß er „seinen jungen Heidenchristen“ das Gebet noch behaltbarer machen wollte, ist doch recht fernliegend. Weder die um drei Worte erweiterte Anrede, noch die beiden kurzen Sätze, die Lukas weiterhin ausläßt, sind so schwer zu behalten, und Zusätze zu Worten Jesu begreifen sich in diesem Fall doch weit leichter als Weglassungen. Was ferner die inneren Gründe betrifft, so sind die beiden bei Lukas fehlenden Sätze für den Sinn wirklich nicht relevant, da der Inhalt derselben jedesmal schon im Vorigen implicite gegeben ist. Da Jesus nun offenbar ein kurzes Gebet geben will, werden wir die kürzere Form für die genuine zu halten haben.

geliſten damit zuſammengebrachte Rede über die irdiſche Sorge dem Tage des Brotwunders angehören muß. Es iſt freilich wieder eine beſtechende Darſtellung, die Weiß giebt: wie Jeſus ſtatt des irdiſchen auf den himmliſchen Schatz hingewieſen habe, wie dies „der letzte Einſatz“ geweſen ſei, mit dem er das Volk das höchſte Ziel des Jenſeits ſchon in dem Diesſeits ergreifen gelehrt habe, und wie eben dieſe Rede die letzte vor der Stunde der Kriſis geweſen ſei. Aber ich vermiſſe die Sicherheit, daß jene Lukas-Darſtellung gerade an dieſen Tag gehöre; daß die ganze Redemaſſe Luk. 12 hiſtoriſch zuſammengeſprochen iſt, nicht bloß aus ſachlichen Gründen zuſammengeordnet; daß es überhaupt ſich gerade hier um den „letzten Einſatz“ gehandelt habe. Ähnlich ſteht es mit der Behauptung II, 295 Anm., daß Luk. 22, 35 ff. der Anfang des Geſpräches Luk. 12, 49 f. geweſen ſei, weil beide Male dieſelbe bildliche Pointe vorhanden ſei. Gewiß, das iſt möglich, aber auch nur möglich. Denn warum kann Jeſus nicht in verſchiedenen Reden über denſelben Gegenſtand dieſelbe bildliche Pointe gebraucht haben? Um nun noch ein Beiſpiel herauszugreifen, ſo iſt die Einordnung des Gleichniſſes vom ungerechten Richter Luk. 18, 1 ff. in die Paruſierede (II, 486) vom Evangeliſten gewiß aus dem von Weiß angegebenen Geſichtspunkt geſchehen; aber daß ſie hiſtoriſch zu der Rede Luk. 17 gehört hat, wird doch ſchon durch das einleitende *ἔλεγε δὲ καὶ* Luk. 18, 1 unwahrſcheinlich, welches viel eher darauf führt, daß Lukas oder ſeine Quelle noch wußte, daß das Gleichnis urſprünglich einer andern Gelegenheit angehörte.

Das Allermißlichſte iſt es aber, wenn Weiß auch die Reden des johanneiſchen Evangeliums in ähnlicher Weiſe in ihre Elemente zu zerlegen und dieſe hiſtoriſch zu fixieren ſucht. Früher war es ja freilich Sitte, darüber zu verhandeln, ob die johanneiſchen Reden Jeſu ganz ſo, wie ſie uns überliefert ſind, gehalten ſeien, oder gewiſſe Teile derſelben daran angeſchloſſene Reflexionen des Verfaſſers bilden. Aber ſeitdem anerkannt iſt — und gerade Weiß hat nach dieſer Seite große Verdienſte —, daß auch bei Annahme der Echtheit des vierten Evangeliums man dasſelbe als eine im höchſten Maß freie geiſtige Reproduktion des geſchichtlichen Stoffes

aufzufassen hat, ist doch in der That ausgeschlossen, im einzelnen Fall feststellen zu wollen, wie weit eine Rede einer bestimmten Situation angehört. Dennoch stellt Weiß diese Frage mitunter ganz in der früheren Weise. So, wenn er I, 405 Anm. den Schluß des Nikodemus-Gesprächs von Vers 19 an für Reflexion des Verfassers erklärt. Das wäre doch nur statthaft, wenn man das Vorangehende im Gegensatz zu diesen Versen mit Sicherheit als bei jener Gelegenheit gesprochen annehmen dürfte. Das geht aber nicht an. In dem Sinne, den der Verfasser voraussetzt, kann weder 3, 14 noch 3, 16 damals von Jesu gesprochen sein. Denn auch hier, wie durchgängig, trägt er den Standpunkt seiner späteren christlichen Erkenntnis in die damalige Situation hinein. Man kann sagen — und es ist meine eigene Meinung —, daß die im Nikodemus-Gespräch dargestellten Gedanken, wenn man sie auf ihre elementarste Form zurückführt, durchaus auf dem Niveau der Synopse liegen und also der johanneische Bericht sich wirklich auf historisch nachweisbare Anschauungen Jesu gründet. Aber das ist in Vers 19—21 nicht weniger der Fall, als in Vers 14—16, und die Scheidung: „bis hierher historisches Gespräch, von hier ab eigene Reflexion des Verfassers" ist also unbegründet. Überhaupt muß auf die Entscheidung verzichtet werden, wie weit der Evangelist gerade bei jener konkreten Veranlassung ausgesprochene Gedanken Jesu berichtet, wie weit er anderseits Gedankenkreise verwandter Art in die damalige Situation verwoben hat. Wenn ich solche Operationen schon in der Synopse im ganzen für hoffnungslos halte, so noch viel mehr bei dem vierten Evangelium, das die Mosaikarbeit in viel vollendeterer, die Fugen völlig unkenntlich machender Weise hergestellt hat. In besonders hohem Maß hat Weiß seine Methode bei der großen Rede Joh. 6 in Anwendung gebracht. Er verteilt dieselbe an ganz verschiedene Situationen. Die Scene 6, 25 ff. findet in einer Stadt des Westufers, aber nicht Kapharnaum, statt: hierher gehört das Wort Jesu von der geistigen Speise, die Weiß nicht von der Person, sondern von der Heilsverkündigung Jesu deutet (II, 218). An einem anderen Tage findet in der Synagoge zu Kapharnaum die Zeichenforderung des Volkes statt mit der Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und

Trinken seines Blutes (Joh. 6, 3 ff. II, 219 ff.). Wieder etwas später findet Joh. 6, 61 ff. statt: es ist der Eindruck jener Rede, der Jesu in den Tagen darauf in der Umgegend von Kapharnaum entgegenklingt (II, 238). Joh. 6, 41—46 wird aus dem Zusammenhang jener Rede ausgeschieden, in die nazarenische Synagoge verlegt und mit Mark. 6, 1—6 kombiniert (II, 246 ff.). Endlich der Schluß des Kapitels wird mit dem Petrus-Bekenntnis bei Cäsarea Philippi identifiziert (II, 268). Nun bin ich ja mit dem Verfasser völlig einverstanden, daß die große Redemasse Joh. 6 kein Stenogramm einer wirklich gehaltenen Rede ist, habe auch nichts gegen die Annahme einzuwenden, daß Leitmotive aus verschiedenen Reden Jesu zu einem Ganzen vereinigt sind. Aber ich verzweifle daran, die einzelnen Stücke je an ihrem historischen Platz unterzubringen. Am scheinbarsten ist die Kombination von Vers 42 mit Mark. 6, 1 ff. Denn auch, wenn man nach der gewöhnlichen Annahme die Familie Jesu in Kapharnaum wohnen läßt — Weiß glaubt, meines Erachtens mit Unrecht, sie sei damals in Kana ansässig gewesen —, so ist doch die Nennung des Vaters unerklärlich, der doch bei der Übersiedelung nach Kapharnaum schwerlich noch lebte, und der Anstoß des Volkes begreift sich in der Fassung des Evangelisten allerdings am besten in der Heimat Jesu. Aber die Kombination wird doch schon dadurch unsicher, daß die Formulierung des Anstoßes jedenfalls nicht auf wörtliche Authenticität Anspruch machen kann, sondern die Nennung des Vaters möglicherweise auf Rechnung des Verfassers kommt. Aber das ganz beiseite gelassen, woher nimmt Weiß die Gewißheit, daß Joh. 6, 44 ff. in der nazarenischen Synagoge gesprochen ist? Dagegen muß ich mich auf den vorher schon aufgestellten Satz berufen, daß nicht alles, was einer bestimmten Situation angehören *kann*, ihr auch angehört haben *muß*. Der Gedanke jener Verse kann von Jesu in sehr mannigfachen Situationen ausgesprochen sein. Daß aber Johannes mit dem Petrusbekenntnis Joh. 6 das bei Cäsarea *gemeint* hat, erscheint mir als positiv unwahrscheinlich. Es ist doch nicht die Weise des vierten Evangeliums die historische Bedeutung von Vorgängen oder Worten des Lebens Jesu herabzumindern, sondern im

Gegenteil ein Plus von Bedeutung hineinzulegen, als sich auf den ersten Blick erkennen ließ. Das johanneische Petrus-Bekenntnis bleibt aber nach der richtigen, ja auch von Weiß anerkannten Lesart sehr merklich hinter dem synoptischen zurück. Und ebenso steht es mit der dies Bekenntnis veranlassenden Frage des Herrn. Weiß meint freilich, es bleibe sich in der Sache wahrlich gleich, ob Jesus gefragt habe: „ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?“ (Mark. 8, 29) oder „doch nicht auch ihr wollt weggehen?“ Aber das ist nur dann der Fall, wenn man mit Weiß annimmt, es habe sich bei Cäsarea um die Frage gehandelt, ob die Jünger Jesum noch für den Messias hielten, was ich in späterem Zusammenhange als eine schiefe Auffassung zu erweisen hoffe. In der That steht es so, daß bei Johannes es sich um die Frage der Messianität überhaupt nicht handelt. Die Menge verläßt Jesum nicht, weil er nicht Messias sein will, sondern weil sie an der „harten“ Rede über das Essen seines Fleisches Anstoß nimmt. Es ist sehr zweierlei, ob die Jünger Jesum völlig verlassen wollen, oder ob sie in ihm den Messias erkennen wollen. Freilich ist der Messias ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, aber dies kann man sein, ohne Messias zu sein, und das Bekenntnis, daß Jesus Worte ewigen Lebens habe, liegt ganz außerhalb des Inhaltes der jüdischen Messiasvorstellung. Daß der Schluß von Joh. 6 das johanneische Seitenstück und Ersatzstück für Cäsarea sei, ist gewiß richtig; aber daraus folgt noch schlechterdings nicht, daß der Evangelist seine Scene in Cäsarea gedacht hat; vielmehr zeigt der Augenschein, daß er sie in Kapharnaum denkt. Die geschichtliche Identifizierung beider ist nicht nur nicht beweisbar, sondern gegen den klaren Wortlaut und Zusammenhang. Und um noch ein Beispiel anzuführen, so kann ich auch den Versuch in den Abschiedsreden Jesu noch zu scheiden zwischen dem damals und dem früher Gesprochenen nicht für erfolgreich halten. Wenn Luk. 12, 1—12 in die Scheidestunde versetzt wird (II, 519f.), Joh. 15, 1—17 in frühere Zeit verlegt wird, Joh. 15, 18 — 16, 15 in den Beginn der Abschiedsreden gesetzt wird (II, 529 Anm.), so sind das für mich Möglichkeiten, vielleicht sehr ansprechende Möglichkeiten, — aber mehr nicht.

Allerdings alles Geſagte ſind dem Geſamtſtoff des Buches gegenüber nur wenige Beiſpiele. Aber nicht, als wenn es ſich mir nur um einzelne Stellen handelte, in denen ich die bindende Kraft der Kombinationen unſeres Verfaſſers vermißte, ſondern ich habe gegen die ganze Methode prinzipielle Bedenken, die ich nur an einzelnen Stellen klar machen wollte. Ich glaube, daß wir auf dieſem Wege nie über bloße Möglichkeiten hinauskommen. Ich kenne den Unterſchied zwiſchen Geſchichtsforſchung und Geſchichtſchreibung ſehr wohl und weiß, daß die letztere ſehr weſentlich auf Kombinationen, auf Thätigkeit der Phantaſie angewieſen iſt. Aber dieſe die Quellen ergänzende kombinatoriſche Phantaſie hat nur in dem Maße inneren Halt und wiſſenſchaftlichen Ertrag, als ſie imſtande iſt, ihre Reſultate als unausweichlich oder wenigſtens relativ notwendig darzuthun. Und das vermiſſe ich hier, nicht weil es Weiß an Begabung fehlte, ich habe vielmehr die höchſte Bewunderung für ſeine Leiſtung, ſondern weil ich das Beginnen unter den gegebenen Verhältniſſen für ein unmögliches halte. Die Sache ſteht ſo. Wenn wir in unſeren Evangelien den vollſtändigen Inhalt des Lebens Jeſu nur in ungeordneter Form hätten, wenn wir, mit anderen Worten, wüßten, daß im Leben Jeſu nichts geſchehen iſt, als was uns berichtet iſt: dann würde ich die Methode von Weiß durchaus billigen, würde ſogar in den allermeiſten Fällen ſeinen Kombinationen mich als den weitaus wahrſcheinlichſten anſchließen. Aber da wir im Leben Jeſu große und kleine leere Räume haben, ja die allermeiſte Zeit für uns ſolch leerer Raum iſt, ſo muß ich prinzipiell dagegen Proteſt erheben, daß man dergleichen Kombinationen irgendwelche hiſtoriſche Verläßlichkeit beilegt. Je mehr man den uns überlieferten geringen Stoff zu einzelnen reichen Bouquets zuſammenbindet, um ſo öder wird die geſamte übrig bleibende Zeit. Es kommt mir von vornherein wenig wahrſcheinlich vor, daß die Worte und Werke Jeſu, die uns erhalten ſind, ſich nicht über ſein ganzes Wirken ausgedehnt haben, daß Monate vergangen ſind, die keine Spur zurückgelaſſen haben. Natürlich leugne ich nicht, daß es einzelne Fälle giebt, in denen wir noch die Zeit einer Begebenheit oder eines Wortes erkennen können, z. B. daß das Getreide reif geweſen ſein muß, als die

Jünger Ähren ausrauften, und daß bei der Staterforderung es Ende März gewesen ist; wohl aber leugne ich, daß für die große Mehrzahl der Worte und Thaten Jesu einigermaßen sichere Kombinationen möglich sind. Wenn das aber richtig ist, so ist nicht allein der ungemeine Aufwand glänzendsten Scharfsinns zu bedauern, der an eine unlösbare Aufgabe gewandt ist, sondern die ganze Art, wie Weiß das Leben Jesu aufbaut, muß dann in ihrer Berechtigung sehr zweifelhaft sein. Wenn auch Weiß in einer Reihe von Fällen auf die geschichtliche Bestimmung von Geschichten und Versen verzichten muß — man denke nur an Buch 3, Kap. 9 und Buch 4, Kap. 4 —; wenn in einer anderen sehr großen Reihe von Fällen seine Kombinationen sich als bloße Möglichkeiten ohne wissenschaftliche Sicherheit erweisen: wo bleibt dann das Recht, die Einzelgeschichten als den Faden zu betrachten, an dem das Leben Jesu dargestellt wird? Vielmehr bleibt uns dann nichts übrig, als uns mit der Herstellung großer sachlicher Epochen zu begnügen, die auch nach meiner Meinung erkennbar sind, die Einzelheiten aber nach sachlichen Gesichtspunkten einzuordnen, wie in seiner Weise sich schon der erste Evangelist in dieser Lage gesehen hat. Gerade für die Zeit der ungehinderten Wirksamkeit Jesu, die das dritte und vierte Buch bei Weiß darstellt, habe ich in der größten Mehrzahl der einzelnen Punkte gegen die Anordnung von Weiß fortwährend Fragezeichen zu machen; gerade für diese Periode ist meines Erachtens jeder Versuch, die Einzelheiten chronologisch zu ordnen, aussichtslos.

Ich habe aber gegen die Art, wie Weiß sein Werk namentlich in diesen Büchern aufgebaut hat, noch ein anderes Bedenken. Ein Leben Jesu hat seine wesentliche Bedeutung doch offenbar gar nicht in der Behandlung des Details, sondern in der Klarstellung der grundlegenden Gesichtspunkte: die Methode seines Wirkens nach Form und Inhalt und Umfang, die Art, wie er an dem Einzelnen und auf die Massen zu wirken suchte, die leitenden Grundgedanken seiner Verkündigung, das ihr zugrunde liegende Selbstbewußtsein, die richtige Beurteilung seiner Wunderthätigkeit u. dgl., das ist doch die wichtigste Aufgabe der Darstellung. Nun hat Weiß allerdings mit dem Geschick und der Umsicht, die wir schon aus seiner

neuteſtamentlichen Theologie kennen, verſtanden, jede Frage, die zu ſeinem Stoff gehört, irgendwo zu behandeln: ich wüßte keine Lücke zu nennen außer höchſtens einer vergleichenden Betrachtung der Art, wie die Seelſorge Jeſu an Einzelnen ſich individuell geſtaltete. Aber alle dieſe eigentlich grundlegenden Fragen werden bei ihm nur gelegentlich behandelt. Die chronologiſchen Unterſuchungen treten gelegentlich bei der Geſchichte des bethlehemitiſchen Kindermordes (I, 261 f.) und bei der erſten Feſtreiſe Jeſu nach der Taufe (I, 376) auf; Jeſu geſamtes Verhältnis zum Alten Teſtament — eine der trefflichſten Erörterungen — gelegentlich der Synagogenpredigt (I, 440 ff.); die geſamte dämoniſche Frage bei Gelegenheit der erſten derartigen Heilung (I, 454 ff.); die Heilungswunder im allgemeinen werden bei Gelegenheit der Heilung von Petri Schwiegermutter behandelt (I, 467 ff.); die Art der Volksreden Jeſu — wieder in vorzüglicher Weiſe — unter der Überſchrift „am Genezareth-See“ (I, 484 ff.); die Stellung Jeſu zum Zeremonialgeſetz bei Gelegenheit der Ausſätzigenheilung (I, 542 ff.); die grundleglichen Geſichtspunkte der Predigt Jeſu unter dem Rubrum „in der Synagoge“ (I, 444 ff.) u. ſ. w. Das iſt ja der geringſte Übelſtand, daß dem Leſer durch dieſe Art die Orientierung in hohem Grade erſchwert wird: wer in aller Welt ſoll die Stellung Jeſu zur meſſianiſchen Volkserwartung in dem Kapitel „in der Synagoge“ ſuchen, oder die Betrachtung der Heilsthätigkeit Jeſu gerade bei dem Wunder in Petri Hauſe, nachdem doch ſchon drei Kapitel vorher ein Heilwunder behandelt iſt? Man bekommt faſt den Eindruck, als wenn jene allgemeinen und grundlegenden Betrachtungen von dem Verfaſſer gerade dahin gebracht ſind, wo die Geſchichtserzählung an ſich nicht Stoff genug für ein Kapitel bot und er doch ſeinen heiligen Zahlen zuliebe ein ſolches brauchte. Doch das ſind Äußerlichkeiten. Aber iſt es ſachlich angemeſſen, die für das Leben Jeſu eigentlich konſtitutiven Betrachtungen nur ſo gelegentlich in die Detailerzählung einzuſtreuen, ſtatt ſie zum eigentlichen Fundament der Darſtellung zu machen? Weiß erkennt z. B. kein einziges Naturwunder in dem Sinne an, wie es von den Evangeliſten aufgefaßt wird; aber das ergiebt ſich dem Leſer

erst sehr allmählich: wäre es nicht eine berechtigte Erwartung, darüber eine das Verwandte zusammenstellende und zusammen behandelnde Erörterung zu bekommen? Durch die von Weiß angewendete Methode kommen die Grundfragen des Lebens Jesu um die ihnen gebührende Stellung.

Gerade für die erste Hälfte der Wirksamkeit Jesu, für die Zeit bis zur „Krisis", ist eine historische Detailerzählung unmöglich. Hier also hat man sich mit einer Sachordnung zu begnügen, in ähnlicher Art, wie schon Neander dies unter der Überschrift „Darstellung der öffentlichen Thätigkeit Jesu nach einem sachlichen Zusammenhange" gethan hat. Dieser „sachliche Zusammenhang", das Gruppensystem, läßt dann von selbst die grundlegenden Untersuchungen über Inhalt und Form der Lehre Jesu, über seine Wunder, über sein Verhältnis zum weiteren und engeren Kreise der Jünger, zu den Leitern des Volkes hervortreten. Aber auch in der späteren Zeit des Wirkens Jesu ist namentlich nach einer Seite eine einfache Geschichtserzählung sehr mißlich, meines Erachtens sogar unmöglich. Das sind die jerusalemischen Partieen des vierten Evangeliums. Weiß behandelt Joh. 5—10 wesentlich ebenso wie die Synopse. Nun habe ich mich als Verteidiger der Echtheit des Johannes mit aller Bestimmtheit bekannt; aber im Dienst der Wahrhaftigkeit muß ich ebenso offen bekennen, daß gerade die Behandlung jener Partie durch Weiß mir das Gefühl von der durchgreifenden Andersartigkeit des Stoffes mit der größten Lebhaftigkeit aufgedrängt hat. Man hat dabei denselben Eindruck, als wenn jemand Geschichten aus dem Leben des Sokrates abwechselnd nach Xenophon und nach Plato erzählen wollte. Nicht das ist der Anstoß, den ich daran nehme, daß dabei, wie Weizsäcker betont, das johanneische Element herabgemindert wird, im Gegenteil halte ich das für ganz in der Ordnung; vielmehr umgekehrt, daß es unmöglich ist, das eigentümlich Johanneische ganz zu eliminieren. Weiß hat sich redlich bemüht, die johanneische Beleuchtung in Abzug zu bringen und so den eigentlich historischen Bestand der berichteten Reden Jesu herzustellen. Aber daß es ihm nicht gelungen ist, zeigt die unleugbare Diskrepanz zwischen den auf Johannes und den auf der Synopse beruhenden Partieen

ſeines Werkes: man hat das Gefühl, mit einem Schlage in eine ganz andere Atmoſphäre verſetzt zu ſein. Wer ſo wie Weiß und ich über die Eigenart des vierten Evangeliums urteilt, entſchieden Ernſt macht mit dem Satz, daß alles durch die Individualität des Apoſtels hindurchgegangen und gefärbt iſt, der kann die johanneiſchen Berichte nur ſo anwenden, daß er nachweiſt, wie das Verhältnis Jeſu zum Volk in der johanneiſchen Partie weſentlich dasſelbe iſt wie in der entſprechenden ſynoptiſchen Partie, aber jede, auch noch ſo reſervierte und vorſichtige Nacherzählung bringt unausweichlich das ſpezifiſch Johanneiſche hinein. Aus der Bearbeitung den bearbeiteten Stoff herzuſtellen iſt unmöglich. Man kann z. B. nachweiſen, wie Joh. 6 wir einen ähnlichen kritiſchen Punkt haben, wie er um dieſelbe Zeit von der Synopſe erzählt wird, wie beidemal das Speiſewunder der entſcheidende Anlaß iſt; man kann nachweiſen, wie die ganze Periode Joh. 7—10 von dem Evangeliſten unter den Geſichtspunkt *οὐχ ὡς ἐν παρρησίᾳ* geſtellt iſt, Jeſus mit der äußerſten Vorſicht die Hervorkehrung ſeiner Meſſianität vermeidet und doch das Verhältnis zum Volk immer trüber wird, und wie das dieſelben Geſichtspunkte ſind, die auch in der Synopſe hervortreten; aber über ſolche allgemeinen Geſichtspunkte kann die Verwertung der johanneiſchen Streitreden nicht hinausgehen. Es iſt ein ſehr wertvolles Reſultat, daß trotz aller Freiheit der johanneiſchen Darſtellung ſich noch darthun läßt, daß er die ſynoptiſche Entwickelung des Lebens Jeſu, dieſelben Knotenpunkte ſachlich kennt und hat, aber damit muß man ſich begnügen. Was Jeſus im Einzelnen geſprochen und wann, iſt nicht mehr feſtzuſtellen.

Alles bisher Beſprochene betraf formelle Fragen. Wir treten nun an die ſachliche Behandlung des Verfaſſers. Die Grundfrage iſt natürlich die nach dem Selbſtbewußtſein Jeſu und die damit zuſammenhängende nach der Aufgabe, die er ſich geſtellt hat. Jeſus hat, ſo ſagt Weiß in dieſer Beziehung, von früh an ſeinen Beruf klar erkannt und feſt ergriffen (I, 282), und dieſer war kein anderer als der Meſſias ſeines Volks zu ſein (I, 283). Bleiben wir zunächſt bei dem letzten Satz ſtehen. Es iſt allerdings, wenn man ihn ſo allgemein ausſpricht, kein Zweifel an ſeiner Richtig-

keit möglich. Wohl aber ist fraglich, ob Weiß den näheren Inhalt dieses Satzes richtig bestimmt hat. Inbezug auf Jesu Stellung zu den national-politischen Erwartungen des Volks, weiche ich entschieden von ihm ab. „Es handelte sich hier nicht", sagt der Verfasser, „um thörichte fleischliche Hoffnungen, wie man oft ohne weiteres voraussetzt, sondern um einen ganz wesentlichen Bestandteil der prophetischen Verheißung, die Jesus zu erfüllen gekommen war. Jesus hat nie jene Volkserwartung bestritten oder auch nur indirekt sie als unerfüllbar bezeichnet. Denn wie sollte die Erfüllung des göttlichen Willens nicht auch den höchsten Segen Gottes zur Folge haben und, in welcher Form auch immer, die unleidlichen Zustände, unter welchen das Volk schmachtete, umgestalten?" (I, 446 f.) „Mit dem geschichtlichen Begriff des Gottesreiches war gegeben, daß dasselbe sich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichen, das ganze Volk umfassen und sein gesamtes Volksleben durchdringen sollte. So hatten es die Propheten verheißen, und diese Verheißung wollte Jesus erfüllen." (I, 448, vgl. 286.) Ob das freilich möglich war, hing von der Art ab, wie das Volk sich zu der Botschaft Jesu stellte. Und da trat immer schärfer ein Gegensatz heraus: Jesus wollte die äußeren Segnungen nur als Konsequenz der vorhergehenden sittlich-religiösen Erneuerung; umgekehrt wollte das Volk als erstes, als Vorbedingung der sittlichen Vollendung die politische Umwälzung. Als Jesus sich weigert, auf diesen Weg einzugehen — der Tag des Brotwunders ist die eigentliche Krisis —, da läßt das Volk Jesum fallen, und dieser muß nun die Unerreichbarkeit seines ursprünglichen Zieles einsehen, muß anerkennen, daß das Gottesreich durch einen ganz neuen Einsatz, den seines Lebens, begründet werden muß, und er hofft, dieser letzte Einsatz, verbunden mit der ihm gewissen Rettung aus dem Tode und die Verherrlichung werde das Volk gewinnen können (II, 281 ff.). Es handelt sich also, wenn man es kraß ausdrückt, in der ganzen Wirksamkeit Jesu um einen doppelten gescheiterten Versuch. Zuerst um den Versuch, das Volksganze durch prophetisches Wirken, sodann es durch priesterlichen Opfertod für das Gottesreich zu gewinnen. Beide Absichten Jesu haben in dem von

ihm gewünſchten Maß ihr Ziel nicht erreicht. Das Scheitern der erſtern fällt in die Wirkſamkeit Jeſu ſelbſt, und infolge deſſen findet eine Umbiegung ſeiner Mittel und Wege ſtatt, aber es bleibt bei dem Ziel, durch den Einſatz ſeines Lebens das Volksganze zu gewinnen. Jeſus hat ſich alſo ein Ziel geſteckt, das er nicht erreicht hat. Das iſt aber nach der Auffaſſung von Weiß nicht ein Mangel an klarer Erkenntnis, ſondern Jeſus mußte pflichtgemäß ſich jenes Ziel ſtecken; nur der Unglaube des Volks hat es ſcheitern laſſen, und ſeine Liebe hat dann neue Mittel und Wege geſucht und gefunden. Ja, Jeſus hat, nach Weiß, gar nicht mit Gewißheit darauf gerechnet, daß er ſein Ziel erreichen werde. Vielmehr weiß er das von vornherein abhängig von der Stellung des Volkes zu ihm. Dieſe mußte erſt allmählich ſich entſcheiden. Gewiß haben wir darin ein Umbildung der öfters aufgeſtellten Annahme einer allmählichen Entwickelung in dem Berufsbewußtſein Jeſu, welche dem gläubigen Bewußtſein annehmbar iſt. Es geſchieht auch nicht im Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeins, ſondern nur aus geſchichtlichen Gründen, daß ich die Aufſtellungen unſeres Verfaſſers bekämpfe. Ich halte den Satz für unrichtig, daß Jeſus jemals mit der Erfüllung der irdiſchen Erwerbungen des Volks gerechnet hat, wie dieſe durch die Prophetie angeregt waren.

Erſtens iſt dieſe Auffaſſung ohne jeden Anhalt in den Quellen. Wo iſt in den Evangelien eine Stelle, die dem Volke ſinnliches, ſei es politiſches, ſei es ſoziales Glück in Ausſicht ſtellt, wenn es auf Jeſu Forderungen eingehe? Er hat die prophetiſchen Stellen dieſer Art nie verwertet. Es iſt gerade das Charakteriſtiſche für das Bewußtſein Jeſu, daß ſeine Reichserwartung niemals auf eine Zeit irdiſchen Glückes reflektiert. Selbſt die Paruſiereden ſchweigen hierüber völlig. Er ſtellt wohl dem Unglauben des Volks ein Gericht in Ausſicht, das in dem Zuſammenbruch aller ſeiner irdiſchen Verhältniſſe beſteht, aber er hat niemals ein chiliaſtiſches Reich irdiſchen Glückes in Ausſicht geſtellt, weder hypothetiſch für eine frühere Zeit, noch auch kategoriſch für die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. Selbſt die Bilder, in denen er von der Endzeit redet, tragen dies Gepräge nicht: wenn er vom Eſſen und Trinken mit Abraham redet, vom Richten der zwölf Stämme,

vom Wein, den er mit den Seinen in seines Vaters Reich trinken werde, so wird niemand davon den Eindruck bekommen, daß er ein Leben irdischer Freude dabei im Sinne habe. Der einzige Ausdruck, den man so deuten könnte, der Besitz der Erde, der den Sanftmütigen verheißen wird, ist doch durch die zugrunde liegende alttestamentliche Stelle wie durch die ganze Umgebung klar genug als symbolisch gekennzeichnet, und Gleichnisse, wie das von den Städten, welche den treuen Knechten übergeben werden, wird Weiß am wenigsten geltend machen wollen, da das nur auf Grund einer allegorischen, von ihm energisch zurückgewiesenen Deutungsart möglich wäre.

Zweitens. Wenn Jesus also nirgends von der Erfüllung der sinnlichen Weissagungen der Propheten geredet hat, so könnte sich die Meinung, er habe zunächst das Gottesreich in den Formen der nationalen Theokratie gründen wollen, nur auf innere Gründe stützen. Und so ist es bei Weiß. Er scheint es als Selbstverstand zu betrachten, daß Jesus sich in dieser Hinsicht mit der Prophetie einig gewußt und also auch mit äußeren Segnungen als notwendigem Merkmal des Gottesreiches gerechnet habe. Das aber scheint mir auf Verkennung der Stellung Jesu zum Alten Testament zu beruhen. Weiß weist die Meinung ab, daß Jesus den Messiasgedanken erst vollständig umgebildet habe, um das Neue, was er bringen wolle, hineinzulegen (I, 285 f.). Er habe ein ihm neu aufgegangenes sittliches oder religiöses Bewußtsein nicht in die Messiasidee kleiden können, ohne seine Wirksamkeit mit einer inneren Unwahrheit zu behaften; er hätte dann vielmehr diese alttestamentliche Form zerbrechen müssen. Vielmehr habe er wirklich geglaubt, daß mit ihm die Erfüllung der seinem Volk gegebenen Verheißung gekommen sei, und diese habe durchgehends den Gedanken festgehalten, daß die Vollendung auch in allen irdischen Lebensbeziehungen den reichsten Segen bringen werde. In diesen Sätzen scheint mir Richtiges mit Unrichtigem untermischt zu sein. Gewiß hat Jesus in sich den Erfüller der messianischen Weissagung gesehen, aber in dem Sinne, wie er sie verstand: den Erfüller nicht ihres Buchstabens, sondern des in dem Buchstaben sich aussprechenden ewigen Gottesrates. Die Stellung Jesu zur

Prophetie war keine andere als die zum Geſetz. Machen wir uns dieſe klar, ſo werden wir auch jene richtig erfaſſen. Auch Weiß findet den alles beſtimmenden Mittelpunkt und die Grundlage des Selbſtbewußtſeins Jeſu in ſeinem Verhältnis zu ſeinem Gott und Vater (I, 290 ff.). Dieſes Verhältnis hat er nicht theoretiſch aus dem Alten Teſtament gelernt, ſondern es iſt im vollſten Maß auf eignem Boden gewachſen, es war ſein individuelles Eigentum, die Frucht des in ihm von Geburt an liegenden Keimes. In dieſem ihm eigentümlichen religiöſen Selbſtbewußtſein war aber das hervorragendſte Merkmal die rein geiſtige und ſittliche Faſſung des Verhältniſſes zu Gott. Trat er nun mit dieſem Inhalt ſeines Bewußtſeins, dieſer tiefſten Beſtimmtheit ſeines Ich an das Alte Teſtament und zunächſt an das Geſetz heran, ſo war eine doppelte Möglichkeit gegeben. Die eine wäre geweſen, daß er die in der That vorhandene Differenz zwiſchen ſeinem religiöſen Bewußtſein und der Geſetzesreligion als Widerſpruch gefühlt hätte. Das iſt thatſächlich nicht der Fall geweſen, wie die Bergpredigt zeigt, in welcher er das Bewußtſein ſeiner Konformität mit dem Geſetz aufs deutlichſte und energiſcheſte ausſpricht, wie ferner die ganze Geſchichte ſeines Lebens zeigt. Die zweite Möglichkeit war, daß er trotz jener thatſächlich vorhandenen Differenz den Inhalt des Geſetzes als ein ſeinem religiöſen Bewußtſein Wahlverwandtes fühlte, daß ihm auf jedem Punkt das Differente nicht als Gegenſatz, ſondern nach ſeinem trotz der Differenz ihm homogenen Gehalt zum Bewußtſein kam. So iſt es wirklich geweſen, wie wiederum die Bergpredigt zeigt. Denn obwohl er ſich mit dem Buchſtaben des Geſetzes darin zum Teil in den ausgeprägteſten Gegenſatz ſtellt, macht er doch alles, was er ſagt, als Erfüllung des Geſetzes geltend, hat alſo offenbar, was uns als Gegenſatz erſcheint, nicht als ſolchen gefühlt [1]). Wie die Propheten trotz aller Polemik gegen

---

[1]) Dies ſteht auch dann feſt, wenn man meint, daß der letzte Teil von Matth. 5 nicht gleichzeitig mit 5, 17 geſprochen iſt. Denn niemand wird Jeſu eine ſo in ſich zwieſpältige Anſchauung zutrauen, daß er 5, 17 hätte ausſprechen können, wenn er ſich nicht durchgängig mit dieſem Ausſpruch konform wußte. Auch wenn Jeſus alſo 5, 38 ff. nicht zum Beweiſe von

äußeres Gesetzeswerk, trotz ihres wirklichen Fortschritts über den Mosaismus hinaus sich mit diesem doch immer in Konformität wissen, so auch und noch viel mehr der Herr. Das war nur möglich, indem Christus das Gesetz von seinem höheren Bewußtsein aus las, so daß er in allen zeitgeschichtlichen, nationalen, lokalen, äußerlichen Formen doch immer sittliche Ideen verkapselt sah und so seinen eignen sittlichen Standpunkt als die eigentliche und tiefste Intention des Gesetzgebers auffaßte. Nichts wäre falscher, als wenn man das als beabsichtigte Accommodation, als pädagogischen Kunstgriff betrachten wollte. Dem steht ein Wort wie Matth. 5, 18 f. entscheidend entgegen. Vielmehr ist es ein hervorragender Zug in der Individualität Jesu [1]), daß einerseits alles, was ihm nicht homogen war, von ihm abglitt, ohne die geringste Spur in ihm zurückzulassen, er aber anderseits die Gabe besaß, unter allen Decken und Hüllen immer das Wahre, den eigentlichen Kern in einer Sache herauszufinden. Mit demselben Auge der Liebe, mit dem er durch alle Sündenschichten einer Men-

---

5, 17 gesprochen hat, wie es bei dem ersten Evangelisten ist, muß er doch sachlich beides als zusammenstimmend angesehen haben.

[1]) Ich bedauere im höchsten Grade, daß Weiß sich prinzipiell gehindert gesehen hat, nach dieser Seite für das Leben Jesu etwas zu leisten. Er weist die Frage nach der Individualität Jesu und die Forderung eines Charakterbildes einfach ab (I, 280). Erstere habe Jesus nicht gehabt, weil das Ideal menschlicher Vollkommenheit, das in ihm gegeben ist, jede Einseitigkeit in der Naturanlage ausschließe, und letzteres komme immer auf harmonische Entfaltung des sittlichen Wesens heraus, die wieder einseitige Charakterzüge ausschließe. Ich kann dem schlechterdings nicht beistimmen. So gewiß es keinen Menschenleib ohne individuelle Bestimmtheit giebt, so gewiß hat auch das geistige Angesicht jedes Menschen eine solche. Individualität und Charakter gehören für mich in so notwendiger Weise zur Ausrüstung eines Menschen, daß bei dem vollkommenen Menschen ich beides auch in der vollkommensten Ausprägung statuieren muß. Freilich gehören Ecken und Kanten nicht zum notwendigen Wesen eines Charakters. Hat Jesus einen vollkommenen Charakter besessen, keine „einseitigen" Züge, gut, so ist diese Vollkommenheit, die dann eben seine Individualität ist, im einzelnen zu beschreiben. Ob diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfang lösbar ist, ist freilich eine Frage für sich; bis jetzt sind kaum Anfänge gemacht. Aber daß man ein gut Stück weiter kommen kann, das glaube ich nicht nur, das weiß ich.

ſchenſeele hindurchſah, als wären ſie nicht da, und hinter dem allen die Knoſpe und nur ſie ins Auge faßte, die dem ewigen Licht entgegenharrte, hat er auch durch die Unvollkommenheiten des Geſetzes hindurch immer nur auf den Ewigkeitsgehalt darin geſehen und darum ſein ſittliches Bewußtſein nicht als Gegenſatz, ſondern als Erfüllung des Geſetzes gewußt. Was aber von der Stellung Jeſu zum Geſetz gilt, das gilt auch von ſeiner Stellung zur Weisſagung. Wie er in ſich ſelbſt das Bewußtſein von dem vollkommenen Gotteswillen hatte und von dieſem Bewußtſein aus das Alte Teſtament las, ſo hatte er in ſich ſelbſt auch das Bewußtſein, was das Weſen des Gottesreiches ſei, und mit dieſem Bewußtſein hat er die Prophetie geleſen, hat immer nur dasjenige herausgenommen, was ſeinem Bewußtſein homogen war. Nicht ſo iſt es zu denken, als wenn Jeſus kritiſch zwiſchen Buchſtabe und Geiſt unterſchieden hätte, ſondern er verſtand den Buchſtaben nach dem Inhalt ſeines Bewußtſeins, ſo daß das Gefühl einer Diskrepanz zwiſchen dieſem und jenem nie eintreten konnte. Er hat ſich als Erfüller der Prophetie gewußt, aber genau in analogem Sinne, wie er ſich als Erfüller des Geſetzes gewußt hat; ſo wenig alſo aus letzterer Thatſache folgt, daß er den Feindeshaß oder die Vergeltungslehre äußerlich erfüllen wollte, ſo wenig folgt aus erſterer Thatſache, daß er jeden Zug des prophetiſchen Weisſagungsbildes in ſeine Rechnung aufgenommen hat. Aus dem Geſagten erhellt, daß der Schluß von Weiß unzutreffend iſt: wenn Jeſus ſich als Meſſias gewußt habe, ſchließe das eine weſentliche Umbildung der altteſtamentlichen Meſſiasidee aus. Das iſt genau ſo unberechtigt, als wenn jemand behaupten wollte, wenn Jeſus ſich als Erfüller des Geſetzes gewußt habe, ſo ſchließe das eine weſentliche Umbildung des Geſetzesſtandpunktes aus. Daß beides ſich in Jeſu vereinigte, liegt als Thatſache vor, und wie beides ſich in ihm vereinigte, habe ich pſychologiſch klar zu machen geſucht. Allerdings hat Jeſus eine andere Vorſtellung vom Meſſias gehabt als das Alte Teſtament, weil er ſie zunächſt von ſeiner Perſon und Aufgabe abſtrahierte, und doch hat er nicht das Gefühl einer Umbildung gehabt, ſondern in dem, was er wollte und brachte, den wirklichen Inhalt des Alten Teſtamentes geſehen.

Aus dieser Stellung Jesu zum Alten Testament ergiebt sich, daß er durchaus nicht mit der Herstellung des Gottesreiches „in den Formen der nationalen Theokratie“ zu rechnen brauchte, weil die Prophetie damit gerechnet hatte. Die Quelle seines Messiasgedankens lag, wie auch Weiß statuiert, in dem Selbstbewußtsein Jesu, nicht in dem alttestamentlichen Wort. Fand er in seinem Selbstbewußtsein nichts über eine irdisch glückliche Zukunft, die er dem Volk zu bereiten habe, sondern nur über ein Kindesverhältnis zu seinem Gott und Vater, das er ihm zu vermitteln habe, so war ihm eben dies auch damit als Inhalt der prophetischen Verheißung gewiß.

Drittens. Weiß rechnet in seiner Darstellung immer wiederholt mit der ja überhaupt vielverbreiteten Meinung, jede Weissagung sei nur eine bedingte, ihre Erfüllung abhängig von der Art, wie die menschliche Freiheit sich entscheide. Ich kann dem nicht beistimmen. Wenn wir in der Offenbarungsreligion mit Wahrsagungen bestimmter äußerer Ereignisse zu thun hätten, dann freilich wäre jene Auffassung unvermeidlich. Aber wer als den eigentlichen Gegenstand aller Prophetie die Darlegung der ewigen Reichsgesetze Gottes erkennt, die sich unter allen Umständen erfüllen müssen, dagegen die Form, in denen die Propheten diese Erkenntnis aussprechen, nur für Darstellungsmittel hält, das schlechterdings nicht identisch ist mit dem Wesen der Weissagung und daher auch gar keine Erfüllung erfordert, der bedarf solcher Verklausulierung der Weissagungen mit Wenn und Aber nicht. Es ist im Leben Jesu auch nicht der Satz von der menschlichen Freiheit so anzuwenden, daß Jesus den ganzen Erfolg seiner Wirksamkeit von der Stellung abhängig gewußt habe, die das Volk ihm gegenüber einnehmen werde (I, 448). Die Aufrichtung des Gottesreiches durch ihn hat Jesus nicht hypothetisch, sondern unbedingt gewußt, auch die Art dieses Gottesreiches ist ihm nicht zweifelhaft gewesen. Nur der Umfang des Gottesreiches, das Maß, in dem er Glauben finden werde, konnte ihm ungewiß sein. Aber auch auf diesem Punkte wird man Jesu Nüchternheit genug zuzutrauen haben, um von vornherein auf einen durchschlagenden Erfolg für das Volksganze zu verzichten. Es gehörte doch wenig

Scharfblick dazu, um ſich zu ſagen, daß nicht nur die leitenden Kreiſe in unausgleichlichem Widerſpruch mit ſeinen Ideen ſtanden, ſondern auch die ſinnliche Richtung der Maſſe für ſein Gottesreich nicht geeignet ſei. Das iſt damit natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß dem ganzen Volke das Heil angeboten werden mußte, denn jeder Einzelne konnte ſich ja für dasſelbe entſcheiden, aber eine Umkehr des Volksganzen hat Jeſus, ſo weit wir wiſſen, nie in Ausſicht genommen.

Viertens. Die eben dargelegten Geſichtspunkte ſollten die Meinung von Weiß widerlegen, daß Jeſus im Anfang auf Grund der Prophetie mit der Herſtellung eines Gottesreiches in den Formen der nationalen Theokratie gerechnet und auf eine Zeit auch irdiſcher Segnungen bei günſtigem Erfolg ſeiner Wirkſamkeit gehofft habe. Wenn das aber nicht ſeine Gedanken geweſen ſind, was hat der Herr denn ſonſt im Anfange ſeines Wirkens in Ausſicht genommen? Um dieſe Frage richtig zu beantworten, muß man von einem Zuge der Individualität Jeſu ausgehen, den alle Einzelheiten, die uns überliefert ſind, vorausſetzen und beſtätigen. Weiß hat mit Recht Gewicht darauf gelegt, daß der Herr ſeine Wunder nicht nach eigenem Ermeſſen, nicht nach dem Drange ſeines Herzens gethan habe, ſondern ſich dabei von dem Wink ſeines Vaters, den er in jedem Augenblick erharrte, abhängig wußte (I, 318f. u. ö.). Dieſer Zug muß noch verallgemeinert werden. Zu der ethiſchen Vollkommenheit Jeſu gehörte inſonders, daß bei ihm nie ein müßiges Spiel der Phantaſie ſtattfand, kein vorgängiges Rechnen mit allerlei möglichen Eventualitäten. Vielmehr lebte er ſelbſt nach ſeinem Wort, man ſolle nicht um den morgenden Tag ſorgen, d. h. er übte eine ſolche Selbſtzucht an ſich, daß er in jedem Augenblick ſich auf das unmittelbar Nötige, auf die unmittelbar gewieſene ſittliche Aufgabe beſchränkte. Eben dies gab ſeinem Leben die innere Ruhe und das Gleichmaß, die wir überall bewundern. Freilich ſcheint dann in noch höherem Grade als bei Weiß das Leben Jeſu den Charakter eines pflanzenartigen Wachstums zu bekommen, wie Weizſäcker es als Tadel ausſpricht. Aber in der That iſt es ſo wenig ein Tadel, daß vielmehr dieſe abſolute Offenheit für den äußerlich durch die Ver-

hältnisse oder innerlich sich kundgebenden Gotteswillen das eigentlich Normale für den Menschen ist und die energischeste Selbstthätigkeit durch solch Warten und Lauschen auf den göttlichen Wink nicht ausgeschlossen wird, sondern erst so in vollem Maß und in der rechten Weise eintreten kann. Gehört das doch zur Bindung des Eigenwillens, und diese ist erst die Entbindung des sittlichen Willens, während das Hin und Her der schwankenden eigenen Gedanken die Unterbindung alles klaren, festen, selbstgewissen Erkennens und Handelns ist. Aus dieser Eigenart des Lebens Jesu folgt nun, daß er nur diejenigen Momente des Alten Testamentes in Betracht zog, die mit seinem Selbstbewußtsein, beziehentlich mit der ihm unmittelbar gegebenen Aufgabe stimmten. Was darüber hinausging, damit hat er überhaupt nicht gerechnet, das ist weder positiv noch negativ Bestandteil seines Denkens geworden. Speziell also die Weissagungen von einem irdischen Vollendungszustande des Volkes Israel hat er weder affirmiert noch negiert, sondern sie waren überhaupt kein Element seines Bewußtseins. Und überhaupt haben wir auf Grund des Neuen Testamentes und der psychologischen Eigenart Jesu anzunehmen, daß er Fragen, die nicht unmittelbar nötig waren, gar nicht gestellt hat. Weil sein Verhältnis zu seinem Gott und Vater ein rein geistiges und sittliches, schlechterdings nicht national oder zeremonial bestimmtes war, hat er auch das Gottesreich rein geistig aufgefaßt. Damit war ihm sein Beruf gegeben, ein so geartetes Gottesreich ins Leben zu rufen. Wie unbekümmert er um die Frage war, wie sich das verwirklichen werde, zeigt sich ja schon daran, daß er nicht mit eigentlicher Gemeindegründung sich abgegeben hat, sondern erst in den allerletzten Zeiten seines Wirkens die Vorstellung einer organisierten Gemeinde in einzelnen Äußerungen als Voraussetzung durchscheint, ohne daß er zu ihrer Organisation irgendetwas gethan hat. Wenn Weiß selbst sagt, wie weit es Jesu gelingen werde, das Volk zu gewinnen, habe niemand voraussehen können (I, 448), so ist damit doch schon als das sittlich Richtige gegeben, in solchem Fall sich überhaupt nicht mit dem Gedanken abzuplagen, wie's werden werde, wenn der Erfolg so oder anders sich gestalte, sondern einfach seine Pflicht zu thun und alles Weitere Gott an-

heimzuſtellen. Jeſus hat ſich überhaupt keinen Plan gemacht, ſondern ſich durch die Verhältniſſe ſeine Wege zeigen laſſen. Er hat geiſtig ſo von der Hand in den Mund gelebt, wie er es den Seinen auf dem Gebiet des äußeren Lebens zur Pflicht gemacht hat. Ohne dieſe Annahme gerät man geradezu in Abenteuerlichkeiten. Weiß ſelbſt ſagt, Jeſu Auffaſſung des Alten Teſtamentes ſei weit und frei genug geweſen, um die äußere Umgeſtaltung der Verhältniſſe nicht notwendig an ſeine Thronbeſteigung zu knüpfen. Gewiß; es iſt mir das ſogar zu wenig geſagt, denn wo iſt eine Spur, daß er überhaupt auch nur hypothetiſch jemals ſich als König nach Davids Art gedacht hat? Aber laſſen wir das. Wenn er ſich nicht notwendig als König dachte, was hat er denn überhaupt über ſeine Zukunft gedacht, *wenn* er ſolche Gedanken gehabt hat? Dann wäre noch die einfachſte Annahme, daß er von vornherein ſein Kreuz und den ganzen Verlauf der Dinge ſo gewußt hätte, wie er eingetreten iſt. Oder ſollen wir annehmen, er habe ſich ohne Tod in den Himmel eingehend gedacht? oder hat er ſich mit den Römern kämpfen geſehen? Die einzig natürliche Löſung iſt, daß er ſchlechterdings gar nicht daran gedacht hat, was werden ſolle. Darum iſt aber auch eine Umbildung ſeiner urſprünglichen Hoffnungen nicht nötig geweſen, ſondern wir haben nur eine allmähliche Weiterbildung ſeiner Zukunftsperſpektive in demſelben Maß, als die Verhältniſſe ſie offenbar machten, anzunehmen. Es erhellt, daß eine geſchichtliche Entwickelung in dem Selbſt- oder Reichsbewußtſein Jeſu bei dieſer Auffaſſung durchaus gewahrt bleibt. Er hat ſich durch die Verhältniſſe belehren und ſein Bewußtſein ausgeſtalten laſſen. Er hat nicht im voraus gefragt, ob er etwa an ſeinem Werk zugrunde gehen werde, ſondern er hat erſt dann dieſen Gedanken in ſein Bewußtſein aufgenommen, als er dieſe Thatſache gebrauchte, um in richtiger Weiſe ſeine Jünger zu erziehen. Und aus der Gewißheit ſeines Todes iſt ihm die ſeiner Verherrlichung und Wiederkunft erwachſen, denn in beidem haben wir nur die Konſequenz ſeiner Glaubensgewißheit, daß er zur Gründung nicht nur, ſondern auch zur Vollendung des Gottesreiches berufen ſei. Und auch der Gang des Gottesreiches iſt von Jeſu nie in der Form verſchiedener Möglichkeiten gedacht, ſondern

er hat überhaupt auch in diesem Punkt nie über dasjenige hinausgedacht, was, sei es durch die Gesetze des göttlichen Waltens, sei es durch die Thatsachen, gewiß geworden war, und was er unmittelbar gebrauchte. So ist namentlich die Frage, wie und wann etwa die äußerlich adäquate Form des Gottesreiches, ein paradiesischer irdischer Zustand der Menschheit, eintreten werde, völlig außer Rechnung geblieben. Er hat solche Hoffnung nicht verleugnet, aber auch nicht gepflegt, denn sie lag außerhalb der Sphäre seines Berufes. Selbst in den Parusiereden fehlt, wie schon bemerkt, diese Seite ganz. Das Gottesreich, das er verkündete, war die Gemeinschaft mit Gott, welche Seligkeit und Freiheit involviert und über alles irdische Leid erhebt. Aber irdisches Glück hat der Herr nie verheißen, im Gegenteil je länger je mehr den Seinen Verfolgung in Aussicht gestellt.

Auf diese Weise kann man, aus diesen Gründen muß man die national-politische Erwartung von einem äußerlich herrlichen Gottesreich von vornherein völlig aus dem Gedankenkreise Jesu ausscheiden. Das Gottesreich, das er wollte, war ihm nichts anderes als die Verwirklichung desjenigen Verhältnisses zu Gott, das er selbst hatte, auch in der Menschheit, und weil dieses rein geistiger Art war, darum auch jenes. Es stand nicht im Gegensatz zu der Hoffnung irdischen Glückes, aber es rechnete nicht damit; er hat nicht von vornherein dasjenige Verhältnis von Juden und Heiden in Aussicht genommen, das nachher wirklich geworden ist, sondern auch dieser Punkt blieb für das Bewußtsein Jesu so lange auf sich beruhen, bis die Verhältnisse ihn darauf führten, ihn ins Auge zu fassen und die Verwerfung des Judentums, die Heranziehung des Heidentums, als von Gott gewollt, hinzustellen. Jene keusche Zurückhaltung und Selbstzucht Jesu, die ihn nie mit Möglichkeiten rechnen ließ, nie Fragen stellen ließ, die für den Augenblick unnötig waren, ist scheinbar etwas sehr Untergeordnetes für ein „Leben Jesu", und doch in der That einer der fruchtbarsten und wichtigsten Gesichtspunkte nicht nur für die Beurteilung der sittlichen Größe Jesu, sondern auch für die Gesamtauffassung seines Lebens.

Auf Grund des Gesagten läßt sich nun auch, wie mir scheint,

die Entstehung des messianischen Gedankens in Jesu näher bestimmen, und zwar komme ich auch hier zu anderem Resultat als Weiß. Dieser sagt I, 283 f., selbstverständlich sei Jesus erst allmählich zu dem Bewußsein seiner Messianität herangereift, aber daraus folge nicht, daß diese Entwickelung erst in das öffentliche Leben Jesu gefallen sei. In letzterem gebe ich ihm unbedingt recht: unsere Evangelien setzen direkt und indirekt überall voraus, daß Jesus bei seinem Auftreten sich selbst völlig klar darüber war, was er wollte und wozu er berufen war. Aber daß jenes allmähliche Entstehen des Messiasgedankens in Jesu selbstverständlich sei, kann ich nicht zugeben. „Wie sollte nicht der, welcher zum denkbar höchsten Beruf bestimmt war, denselben von früh an klar erkannt und fest ergriffen haben?“ fragt Weiß (I, 282) und faßt die Taufe Jesu so auf, daß er mit dem klaren Bewußtsein seiner Messianität zu Johannes gekommen sei (I, 309); sie hatte für ihn die Bedeutung, daß er sein bisheriges, natürlich menschliches Leben abschloß und gleichsam in den Fluten des Jordan begrub und sich nun ganz dem höchsten göttlichen Berufe weihte (I, 311). Jesus wußte schon vorher, daß er der Messias sein sollte; nur den Wink zum Auftreten empfing er durch die Taufe. Diese Auffassung scheint mir, so ansprechend sie auf den ersten Blick ist, doch große Schwierigkeiten zu haben. Zunächst will die Versuchungsgeschichte nicht damit stimmen. Ich sehe hier ganz von dem Detail derselben ab, wie es Matthäus und Lukas berichten, obwohl auch ich wie Weiß darin wahre Geschichte innerlicher Vorgänge erkenne. Aber schon die unbezweifelbare allgemeine Notiz des Markus, daß der Getaufte eine Zeit der Versuchung durchzumachen gehabt habe, kann sich doch nur auf Versuchungen beziehen, die der Jesu gewordene Beruf für ihn einschloß. Es kann sich dabei nur um die Abweisuug falscher Mittel und Wege, einer falschen Messianität gehandelt haben, wie dies auch Weiß annimmt. Wenn aber Jesus seit längerer Zeit mit dem Gedanken seiner Messianität sich vertraut gemacht hatte, so mußten diese Fragen ihm schon vor der Taufe gekommen, so mußten diese Versuchungen schon vorher von ihm bestanden sein. Wollte man aber annehmen, er habe damals diese Gedanken als nicht unmittelbar ge-

wiesene zurückgeschoben, sich auf sie nicht eingelassen, so wird man konsequenterweise auch die Frage gestatten müssen, warum es mit dem Messiasgedanken selbst nicht analog gestanden haben kann. Worauf sich Weiß berufen kann für die frühere Entstehung des messianischen Gedankens in Jesu, das ist die Kindheitsgeschichte, nach welcher der messianische Gesichtspunkt schon bei der Geburt Jesu gegeben ist. Wenn allerdings der Täufer die an Jesu Person sich knüpfenden messianischen Erwartungen gekannt hat (I, 30 f.), so wird Jesus sie erst recht gekannt haben. Ich gehe ganz auf diese Prämissen von Weiß ein, obwohl ich manches Fragezeichen dazu machen möchte. Wenn „die Eltern Jesu sich die Erfüllung seiner Bestimmung nicht anders denken konnten, als daß er den Thron seiner Väter bestieg" (I, 251), so können sie den Messiasgedanken auch nur in dieser Form der vulgären Vorstellung in das Leben des Sohnes hineingeworfen haben. Wie hat sich nun der Sohn dazu verhalten? Die erste Möglichkeit wäre, daß er zunächst das sinnlich-jüdische Messiasbild in sich aufnahm und auf sich bezog und erst bei fortschreitendem Wachstum der Erkenntnis und der Klarheit seines Selbst-, Reichs-, Gottes-Bewußtseins seine geistigere innerlichere Auffassung derjenigen der Eltern entgegenstellte. Das erscheint mir psychologisch unmöglich. Denn dann wäre jene naive Stellung zur Prophetie, jenes Bewußtsein der Einheit mit dem Alten Testamente, das wir vorher bei Jesu bewiesen haben, unerklärlich. Indem er den Gegensatz zu der auf den Buchstaben des Alten Testamentes sich stützenden Volkserwartung in sich selbst allmählich vollzog, sich von seiner früheren Auffassung losrang, mußte ihm seine Messianität *als eine andere* als diejenige erscheinen, die er bisher im Alten Testamente gefunden hatte. Er mußte entweder sein früheres Verständnis des Alten Testamentes oder die alttestamentliche Erwartung selbst für *irrig* ansehen, und jenes naive Gefühl der Einstimmigkeit mit dem Alten Testamente war undenkbar. So wenig Jesus auf dem Gebiet des Gesetzes je ein Buchstabenknecht gewesen sein kann, der in pauliniſcher Weise erst durch einen Bruch zur Freiheit gelangte, so wenig ist das Analoge auf dem Gebiet der Prophetie möglich. Die zweite Möglichkeit wäre, daß er vom ersten Moment

an auf Grund seines höheren Selbstbewußtseins die Messiasvorstellungen der Eltern zurückgewiesen hätte. Dann aber wären wieder die Entscheidungen in der Versuchung nach der Taufe undenkbar, da sie schon vorher stattgefunden hätten. So bleibt nur eine Möglichkeit übrig, diejenige, welche allein mit der vorher beschriebenen Eigenart Jesu stimmt: daß er den ihm von den Eltern — nach der Voraussetzung von Weiß — entgegengetragenen Messiasgedanken einfach nicht in sein Bewußtsein aufgenommen hat, sich weder affirmativ noch negativ dazu stellte, sondern ihn als ein ihm innerlich nicht Gewiesenes völlig von sich abgleiten ließ [1]). Ich habe diesen Zug vorher als einzigartige ethische Vollkommenheit in Christo bezeichnet, aber in schwachem Abbild und in einzelnen Zügen läßt an der psychologischen Erfahrung sich erhärten, daß ein solches Abgleiten innerlich nicht homogener Eindrücke keinerlei psychologische Unmöglichkeit involviert. Demnach hat meines Erachtens Jesus mit dem Messiasgedanken erst infolge des Taufwunders zu rechnen begonnen. Er ist zur Taufe gekommen wie jeder andere Israelit: *ἵνα πᾶσα δικαιοσύνη πληρωθῇ*, weil auch er eintreten wollte in die von Johannes gesammelte Gemeinde, die des Gottesreiches wartete; aber den, der nicht mehr sein wollte, als jeder andere, machte der Vater zum Gründer und König dieses Gottesreiches. Die Taufvision — es gilt mir diesen Augenblick gleich, ob beide oder nur der Täufer sie gehabt haben — hat die Berufung Jesu zum Messias zu ihrem Inhalt. Bis dahin war er in dem immer klareren Bewußtsein seines Gemeinschaftsverhältnisses zu seinem Gott aufgewachsen, das in dem Vaternamen seinen zusammenfassenden Ausdruck fand; auch daß dies ein nur ihm eigentümliches Verhältnis sei, mußte ihm je länger je mehr klar geworden sein. Aber welche Aufgabe für das Gottesreich sein Vater ihm setzen wolle, das hat er nicht gefragt, sondern das hat er abgewartet, und bis dahin sich einfach begnügt,

---

[1]) Ich komme dadurch allerdings zu der Konsequenz, daß auch die Eltern Jesu sich über seine messianische Bestimmung nicht klar gewesen sind, daß sie höchstens von einer gewaltigen Bestimmung des Sohnes für das Gottesreich gewußt haben. Den Beweis dafür kann ich aber erst auf Grund meiner Auffassung der Geburtsgeschichte später führen.

wie jeder andere den Aufgaben seines menschlichen Berufs zu leben. Das Messiasbewußtsein ist nicht von selbst in Jesu entstanden, sondern die innere Gewißheit seines Berufes ihm durch Offenbarung gegeben. Dieser Beruf hatte keinen anderen Inhalt, als den Inhalt seines Selbstbewußtseins auf andere zu übertragen, nicht durch Lehren allein, sondern indem er durch seine lebendige Persönlichkeit das Leben der Ewigkeit, das in ihm vorhanden war, auch anderen vermittelte. Damit war das Gottesreich gegründet. Wenn er erst in der Taufe mit dem Messiasgedanken zu rechnen anfing, so erhellt, wie organisch sich die Versuchungsgeschichte anschließt.

Es wurde eben von dem Sohnesbewußtsein Jesu, das er vor dem messianischen Bewußtsein hatte, gesprochen. Es fragt sich, ob damit auch das Präexistenzbewußtsein gegeben ist. Weiß statuiert das letztere in Jesu, aber so, daß er es nicht aus dem Sohnes-, sondern aus dem Messiasbewußtsein ableitet. Er sucht die Wurzeln des Präexistenzbewußtseins nachzuweisen und es als notwendigen Rückschluß aus dem messianischen Bewußtsein zu begreifen. Ich halte diese Bemühungen nicht für erfolgreich. Es sind namentlich drei Punkte, auf die Weiß aufmerksam macht. Zuerst und hauptsächlich hält er die Präexistenz in dem Messiastum gesetzt. „Wie weit Jesus in sein vergangenes Leben zurückschaute, er wußte von keinem Moment, wo geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen hatte. . . . Seine Sendung begann mit seinem Dasein auf Erden; aber konnte sie da beginnen? . . . Dieser Gedankengang war es, der von selbst Jesum auf das Bewußtsein führen mußte, daß jene Liebe Gottes ihm bereits gehört habe, ehe sein Dasein auf Erden begann, daß seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzle.“ (I, 292 f.) „Sein Gottesbewußtsein, das hier auf Erden keinen Ursprung hatte, konnte ihn nur im Himmel haben; sein Sohnesbewußtsein, das in der Zeit nicht begründet war, konnte es nur in der Ewigkeit sein“ (II, 157). Ich leugne zunächst die Prämissen. Ich leugne die Identität von Sohnesbewußtsein und messianischem Bewußtsein in Jesu, da nach dem eben Ausgeführten ich das erstere in Jesu annehme, ohne daß es lange Zeit hindurch mit dem letzteren verbunden gewesen wäre,

und ich leugne, daß Jesus keinen Moment gewußt habe, wo geschichtlich die Erwählung Gottes sich an ihm vollzogen habe, da die Taufe mir dieser Moment ist. Aber auch wenn ich auf die Prämissen von Weiß eingehe, führt doch sein Gedankengang schlechterdings nicht auf eine reale Präexistenz. Auch die Christen wissen sich πρὸ καταβολῆς κόσμου erwählt (Eph. 1, 4), und die πρόθεσις, von der Röm. 8, 28 redet, ist doch gleichfalls als vorzeitlich zu denken. Aber das bedingt doch keine reale Präexistenz, sondern nur die ideale im Ratschluß Gottes, welcher überzeitlich ist. Und eine andere Präexistenz folgt auch für Jesum nicht aus dem Gedankengang von Weiß. Zweitens findet Weiß die Präexistenz in dem aus Daniel genommenen Begriff des Menschensohns involviert (I, 452). Daß man aus Dan. 7, 13 die Präexistenz des Messias herauslesen kann, zeigt die Litteratur des vor- und nachchristlichen Judentums; daß es geschehen mußte, ist unbeweisbar, da Jesu so manche Weissagung anders faßte als die schriftgelehrte Exegese, — zumal nach meiner Überzeugung nach dem geschichtlichen Sinne die Präexistenz in Dan. 7 gar nicht ausgesagt ist. Wenn Jesus sich als präexistent wußte, so lag es nahe, solche Stellen demgemäß zu deuten; aber wenn er eines solchen Zustandes sich nicht erinnerte, und das nimmt Weiß offenbar an, dann mußte es ihm um so ferner liegen, sich als präexistent geweissagt zu finden, je keuscher er mit seinen Gedanken sich auf das unmittelbar Gegebene beschränkte. Daß Jesus sein Selbstbewußtsein aus dem Alten Testament gewonnen haben sollte, scheint mir durchaus ungeschichtlich: umgekehrt hat er das Alte Testament nach Maßgabe seines Selbstbewußtseins verstanden. Am blendendsten ist der dritte Rückschluß, den Weiß machte. Die Verherrlichungsgewißheit soll die Präexisteuzgedanken voraussetzen. „Unmöglich konnte ein Mensch, und wäre er noch so einzigartig an Begabung und Bedeutung, eine Erhöhung zu göttlicher Existenzweise in Aussicht nehmen, ohne in gotteslästerlicher Weise die Schranken zu überschreiten, welche das geschöpfliche Leben von dem göttlichen trennen. Forderte das Berufsbewußtsein Jesu eine solche fortdauernde Wirksamkeit in göttlicher Herrlichkeit, so mußte dasselbe seine Berechtigung schöpfen aus jenem Geheimnis seines Selbstbewußtseins, in

welchem sich ihm sein einzigartiger Ursprung aus dem himmlischen Leben aufthat" (II, 299, 305). Aber wenn es geschichtliche Thatsache ist, daß die Urgemeinde ihrem Herrn gottgleiche Herrlichkeit beigelegt hat, ohne damit seine Präexistenz gegeben zu sehen, und doch nicht das Bewußtsein einer Gotteslästerung gehabt hat, warum soll denn bei Jesus das eine ohne das andere eine Gotteslästerung sein müssen? Daß im vierten Evangelium die Präexistenz vom Herrn in Anspruch genommen wird, steht exegetisch ebenso fest, als daß sie in der Synopse nicht enthalten ist. Ob jemand, der die freie Stellung zu den johanneischen Reden Jesu von Weiß hat, berechtigt ist, ohne weiteres aus denselben auf Präexistenzaussagen Jesu selber zurückzuschließen, ist mir fraglich. Aber wenn man es thut, so nehme man die Präexistenz rein auf Grund der Exegese als historische Thatsache an; dieselbe als notwendige Voraussetzung oder Folge des religiösen oder beruflichen Bewußtseins Jesu erweisen zu wollen, halte ich für unmöglich. Daß er in sich das einheitliche Ziel aller Wege Gottes erkennen mußte, seine Sendung als ewigen Rat Gottes ansehen mußte, ist zu beweisen; aber mehr nicht: einen dialektischen Fortschritt von idealer zu realer Präexistenz vermag ich nicht zu vollziehen.

Ebenso scheint mir Weiß in der Geburtsgeschichte mehr beweisen zu wollen, als es auf historisch-kritischem Wege möglich ist. Er behauptet mit Entschiedenheit die Geschichtlichkeit der übernatürlichen Geburt Jesu und der damit zusammenhängenden Thatsachen; aber im einzelnen rechnet er mit der überarbeitenden Hand der Evangelisten und nimmt zu der Detaildarstellung eine sehr freie Stellung ein. Wenn man sich aber auf diesen Standpunkt stellt, so weiß ich nicht, wie man das Maß dessen, was den Erzählern angehört und was Geschichte ist, noch im einzelnen feststellen will. Weiß sagt z. B.: „Das innere Erlebnis des Augenblicks, wo Gott sich der Seele der Maria kundgab und in unaussprechlicher Weise ihr das Geheimnis seiner wunderbaren Fügungen enthüllte, läßt sich nicht nach fast einem Menschenalter in der Form eines wortgetreuen Berichts wiedergeben, — die Darstellung ist Sache des Erzählers" (I, 213): wie kann man dann noch mit Bestimmtheit wissen, daß der Mutter gerade die messianische

Bestimmung ihres Sohnes geoffenbart ist, daß hierin nicht der Berichterstatter die ihm historisch feststehende Bestimmung Jesu schon in die Gottesoffenbarung zurückgetragen hat? Es ist gar nicht zu leugnen, daß bei Matthäus und Lukas der messianische Gedanke alle Erzählungen beherrscht: aber wenn das Engelgespräch mit Zacharias nur die Form ist, in welche der Erzähler die Offenbarung kleidet (I, 229), dann dürfen wir doch auch die Ausdrücke dieses Gesprächs nicht mehr so premieren, und wer will dann feststellen, daß das Wort vom „Wegebereiter des Messias" genau den Inhalt jener Offenbarung angiebt (I, 228), daß dem Zacharias nicht nur im allgemeinen geoffenbaret ist, sein Sohn werde ein Auserwählter Gottes sein, im Dienst des Gottesreiches stehen? Wenn das den Hirten gegebene Erkennungszeichen erst von dem Erzähler in die Engelbotschaft eingetragen ist (I, 245) und das Gloria in excelsis nicht Engel- sondern Menschenlippen zu Urhebern hat (I, 236), wo ist dann noch eine Gewißheit, daß die Offenbarung an die Hirten überhaupt den Messiasberuf so unzweideutig aussprach (I, 244) und nicht auch dies Moment in die Engelbotschaft zurückgetragen ist? Überhaupt, wenn nicht sicher ist, daß die Geschichten so gewesen sind, wie sie uns berichtet werden, so ist es nicht möglich, festzustellen, *wie* sie gewesen sind. Dann ist immer möglich, daß noch weniger geschichtlich ist, als Weiß annimmt, und auch möglich, daß mehr geschichtlich ist. Weiß faßt die Stummheit des Zacharias als freiwilliges Schweigen, weil er der Offenbarung nicht traut; aber wenn ein anderer sie als wirkliche temporäre Lähmung der Sprachnerven faßt, wie bei Paulus temporäre Lähmung der Sehnerven eintrat, so sehe ich nicht ab, wie Weiß das widerlegen will. Und wenn Weiß alle Engelerscheinungen als die Form betrachtet, in welcher der *Erzähler* die betreffenden Offenbarungen der Geburtsgeschichte gedacht hat, so kann ich mit demselben Recht einen Schritt weiter gehen und sie für die Form halten, in welcher den *Beteiligten* selbst die geistige Offenbarung zum Bewußtsein kam. Kurz, sind wir der Geschichtlichkeit jener Erzählungen im einzelnen doch nicht sicher, so sollen wir nicht den vergeblichen Versuch machen, zu bestimmen, wie viel daran geschichtlich ist, und den wirklichen Ver-

lauf festzustellen [1]). Doch dies alles betrifft schließlich nur den Saum des Gewandes. Die Hauptsache ist die übernatürliche Geburt selbst. Ich habe schon in früherem Zusammenhange ausgesprochen, daß in diesem Punkt mir Weiß zu wenig mit der Art der Überlieferung rechnet. Wenn im ersten Evangelium diese Geschichte nicht auf die beiden uns bekannten Hauptquellen, sondern auf die mündliche Tradition zurückgeht, wenn über die Quellen des Lukas wir gar kein Urteil haben, so ist die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte ungleich weniger festzustellen, als die aller späteren Ereignisse; und wenn nun nicht einmal diese beiden Berichte sich gegenseitig beglaubigen, so liegt für die rein geschichtliche Betrachtung die Sache noch schlimmer. Weiß giebt sich alle Mühe, zu beweisen, daß die Motive der Erdichtung nicht begreiflich seien, und darum müsse man bei der Annahme der Geschichtlichkeit stehen bleiben. Nun halte ich das von ihm Vorgebrachte in der That für beachtenswert und glaube sogar, daß er bewiesen hat, daß die Ungeschichtlichkeit der Geburtsgeschichte durchaus nicht so einfach ist, wie man vielfach voraussetzt. Aber einerseits habe ich schon oben ausgeführt, daß sich gegen die Bündigkeit der Weißschen Beweise manches sagen läßt, und anderseits ist zu beachten, daß im besten Fall die Geschichtlichkeit nur als möglich, vielleicht als nicht ohne bedeutenden Anhalt erscheint. Aber zu einem bindenden historischen Beweise gelangen wir auf diese Weise nicht und können nicht dazu gelangen. Das blendendste Stück von der Ausführung

---

[1]) In einem Punkt verstehe ich Weiß überhaupt nicht. Er faßt den Stammbaum bei Matthäus als den des Joseph auf, den bei Lukas als den der Maria. Nun ist das für mich allerdings unannehmbar: ich halte es für einen Gewaltstreich, alle einzelnen τοῦ bei Lukas zu parallelesieren, und das schließliche τοῦ θεοῦ auf die Gottessohnschaft Jesu zu beziehen, welche letztere mit der menschlichen Ahnenreihe sich doch schlechterdings nicht koordinieren läßt. Aber darüber will ich hier nicht streiten. Gesetzt, Weiß hat recht, wie kann er dann sagen: „wir können nur konstatieren, daß hier eine zwiespältige genealogische Tradition benutzt ist, deren Entstehungsgrund wir nicht mehr nachzuweisen imstande sind“ (I, 207)? Wenn wirklich das eine Mal der väterliche, das andere Mal der mütterliche Stammbaum Jesu gegeben wäre, so wäre ja gar keine „zwiespältige“ Tradition vorhanden und „der Entstehungsgrund“ wäre ja „nachgewiesen“, nämlich eben in dem verschiedenen Objekt der Genealogieen.

des Verfaſſers beſteht jedenfalls in dem Verſuch, gerade die ſtärkſte Waffe des Gegners, das Fehlen der Geburtsgeſchichte im ganzen übrigen Neuen Teſtament, wider den Gegner zu benutzen, ſofern daraus hervorgehe, daß die Urgemeinde kein Intereſſe gehabt habe, die jungfräuliche Geburt zu erdichten. Aber wir bleiben doch immer in der Lage einer belagerten Stadt, deren Beſatzung die Angriffe der Gegner pariert, aber damit nicht entſetzt iſt. Dieſe Anerkennung, daß wir einen bindenden hiſtoriſchen Beweis für die Wahrheit der Geburtsgeſchichte nicht führen können, daß ſich auf die hiſtoriſchen Einwendungen manches antworten läßt, ſie aber endgültig zu beantworten, völlig zu entkräften nicht möglich iſt, halte ich für nötig und vermiſſe ich bei Weiß. Es wäre nun vielleicht möglich, dieſen bindenden Beweis auf dogmatiſchem Gebiete zu gewinnen, indem die Jungfrauengeburt als notwendige Vorausſetzung des chriſtlichen Bewußtſeins aufgewieſen wird. Aber bekanntlich wird dieſe Möglichkeit nicht nur geleugnet, ſondern im Gegenteil behauptet, die Jungfrauengeburt widerſpreche dem Glaubensbewußtſein (vgl. z. B. H. Schultz, Gottheit Chriſti, S. 393f.). Dieſe dogmatiſchen Einwände hat Weiß ziemlich unberückſichtigt gelaſſen und nur kurz die Jungfrauengeburt als dogmatiſches Poſtulat hingeſtellt. Er geht von Keims [1]) Wort aus, man werde der Größe Jeſu nicht gerecht, wenn man nicht das ſchöpferiſche Handeln Gottes bei der Entſtehung ſeiner Perſon als einziges und ſpezifiſches ſetze (I, 224). Ob nun aber dasſelbe in einer einzigartigen Einwirkung auf das Geiſtesleben des Jeſuskindes von ſeinen erſten Urſprüngen an beſtanden habe, oder ob es auch bei der Erzeugung ſeines natürlichen Lebens wirkſam geweſen ſei, das dürfe man nicht nach ſelbſtgemachten Vorausſetzungen beſtimmen. Die erſtere Annahme komme nicht zu einem ſchöpferiſchen Handeln Gottes in bibliſchem Sinne, alſo ſei die letztere zu wählen. Das iſt meines Erachtens ganz richtig, aber führt noch nicht zum gewünſchten Ziel. Auch Schleiermacher hat anerkannt, daß die Entſtehung der Perſon Jeſu ein Wunder, eine ſchöpferiſche That Gottes ſei (Dogm. II, 37),

[1]) Derſelbe wird „der neueſte Biograph" Jeſu genannt. Womit haben Wittichen und namentlich Haſe verdient, gar nicht unter die Biographen Jeſu gezählt zu werden?

und ebenso hat neuerlichst H. Schultz betont, Jesu Person dürfe nicht als aus weltlichen Bedingungen hervorgegangen gedacht werden (a. a. O., S. 392). Dennoch ist es keine Inkonsequenz, wenn diese Männer die Jungfrauengeburt ablehnen. Denn über die Form, in welcher es Gott gefallen hat, das Wunder der Person Jesu ins Leben zu rufen, giebt es keine Glaubensaussage des christlichen Bewußtseins. Ob er sich dazu der jungfräulichen Geburt oder einer absoluten Neuschöpfung oder welches anderen Mittels bedient hat, kann das christliche Bewußtsein aus sich selbst nicht entscheiden. Es kann nur konstatiert werden, ob der evangelische Bericht dem Glaubensbewußtsein nicht widerspricht, das heißt, ob er innerlich möglich ist, ob die dagegen vorgebrachten Bedenken sich widerlegen lassen. Dies halte ich allerdings für möglich; aber auch wenn dieser Beweis geliefert ist, ist doch eben nur die Möglichkeit des Berichtes bewiesen und zur Gewißheit, zur wissenschaftlichen Entscheidung kämen wir nur, wenn die historische Forschung, die Quellenfrage, ein bestimmtes Resultat zuwege brächte. Da dies aber nun nicht der Fall ist, so bleiben wir im günstigsten Fall bei dem Satze, daß sowohl die geschichtliche wie die dogmatische Erkenntnis die Wahrheit des biblischen Berichtes nicht ausschließt, daß die Ungeschichtlichkeit nicht beweisbar ist. Daß die Darstellung von Weiß über diese Grenze hinausgeht, halte ich für einen Mangel. Daß er Gewißheit in Anspruch nimmt, wo diese nicht erreicht ist, die Bedenken unterschätzt, kommt dem Glauben nicht zugut. Nichts diskreditiert die Apologetik mehr, als wenn sie die Grenzen des wissenschaftlich Beweisbaren nicht achtet.

Wir gehen von der Person Jesu über zu seinem Wirken, zu der Art, wie er das Gottesreich zu gründen unternahm. Da ist es eine besonders wichtige Erkenntnis, für welche Weiß energisch eintritt, daß der Herr, obwohl er sich von vornherein als Messias wußte, doch mit dem Bekenntnis seiner Messianität nicht von vorn an hervorgetreten sei, z. B. I, 391. 449 f. 466 u. ö. Ich glaube aber, daß dieser Gesichtspunkt viel konsequenter durchgeführt werden muß, als seitens des Verfassers geschieht. Weil ich nach dem früher Gesagten das messianische Bewußtsein Jesu für ungleich mehr in Diskrepanz mit der Volkserwartung ansehe als Weiß, muß ich auch

auf dieſem Punkt weiter gehen als er. Die größte Schwierigkeit für Jeſus lag darin, daß er ſich freilich als Erfüllung der Weisſagung wußte, aber in völlig anderer Weiſe, als das Volk dieſe auffaßte. Wie er in dem Täufer die Erfüllung der Elias-Weisſagung erkannte, aber eben damit dieſe anders verſtand, als die Jünger, welche ſie buchſtäblich faßten, wußte er auch ſein Reich und ſeine Würde als andersartig, wie es gewöhnlich gefaßt wurde. So ſtellte ſich ihm die Aufgabe, das Volk zu ſeiner Reichsauffaſſung zu erziehen. Wenn er nun in irgendeiner Weiſe ſich von vornherein als Meſſias bezeichnet oder auch nur gekennzeichnet hätte, ſo würde jene Erziehung unmöglich geworden ſein, denn man hätte alsbald alle ſinnlichen Erwartungen, alle politiſchen Hoffnungen an ihn geknüpft, auf ihn übertragen. Es hing der Erfolg ſeines Wirkens davon ab, daß er die meſſianiſche Hoffnung *nicht* aufkommen ließ. Er *wollte* nicht für den Meſſias gehalten werden. Darum blieb nur der Ausweg, daß er nicht von ſeiner Stellung im Gottesreich redete, ſondern zunächſt die Art des Gottesreiches ſelbſt, wie er es verſtand, klar zu machen ſuchte. Erſt wenn dieſes geiſtig verſtanden wurde, konnte auch ſeine Meſſianität richtig verſtanden werden. Dieſe Methode des Wirkens Jeſu liegt in den Evangelien ſo klar vor, daß ſie unmöglich verkannt werden kann. Wenn in der Synopſe Jeſus noch bei Cäſarea den Jüngern verbietet, über ſeine Meſſianität zu ſprechen, wenn das vierte Evangelium noch Kap. 10, 29 die Juden ungeduldig werden läßt, daß Jeſus nie klar über ſeine Meſſianität ſich ausſpreche, und Jeſum darauf ausweichend antworten läßt, ſo ſehen wir daraus, wie ſicher und feſt die Erinnerung an dieſe Zurückhaltung Jeſu der Tradition geblieben war. Hiermit vereint ſich aber nicht, daß Weiß (I, 398) als unzweifelhaft annimmt, Jeſus habe ſchon in der erſten jeruſalemiſchen Wirkſamkeit die Frage nach der meſſianiſchen Heilszukunft, dem Kommen des Gottesreiches geſtellt. In dieſem Satze wird ineinandergewirrt, was Jeſus gefliſſentlich auseinanderhielt: die Frage nach dem Meſſias und nach dem Gottesreich. Sein Bemühen war eben, das Gottesreich als gekommen darzuſtellen, *ohne* die Konſequenz zu ziehen, daß er der Meſſias ſei, und das war möglich, weil er von dem Gottesreich in ſo eigenartiger Weiſe

redete, daß der vulgäre Messiasbegriff mit dem Inhalt der Reden Jesu gar nicht in Kontakt trat. Ferner sagt Weiß, je mehr Jesus die Erfüllung der Verheißung unmittelbar mit seiner Person in Verbindung gebracht und auf seinen einzigartigen Beruf hingewiesen habe, um so näher habe sich dem Volk direkt die Messiasfrage gelegt (I, 453). Aber auch diese Konsequenz ist nicht bindend. Freilich tritt die Voraussetzung eines einzigartigen Berufes Jesu überall hervor, aber je weniger im Volk eine dogmatisch feste Anschauung über den Messias herrschte (I, 288 Anm.), je mehr wir im Alten Testament und in der späteren Litteratur Vorstellungskreise kennen, in denen der persönliche Messias ganz zurücktritt, um so mehr war es möglich, Jesu Worte anzunehmen, ohne über seine Messianität sich klar zu werden. Unsere Evangelien zeigen, daß selbst die gewaltigsten Worte und Werke Jesu nur die Anerkennung einer prophetischen Würde hervorriefen. Allerdings liegt in der beschriebenen Lage, daß die Meinung, Jesus sei der Messias, auch entstehen konnte, und wir wissen, daß sie entstanden ist. Aber es fragt sich, ob das mehr als sporadisch der Fall gewesen. Weiß beruft sich namentlich auf die Messiaszeugnisse im Munde des Dämonischen, als welche jede Möglichkeit ausschließen sollen, daß nicht von früh an die Frage im Volk viel ventiliert sein solle, ob dieser Jesus nicht der Erwählte Gottes sei (I, 466 f.). Aber dabei ist außeracht gelassen, nicht nur daß dieser Mund am wenigsten als zeugnisfähig anerkannt sein wird, sondern auch, daß gerade bei dem ersten derartigen Fall (Mark. 1, 27) das Urteil des Volkes gar nicht dabei beeinflußt wird und in demselben keine Spur messianischer Erwartung anklingt. Ein anderes Merkmal findet Weiß in dem Titel Davidssohn. Aber die Blindenheilung, bei der dieser Titel zuerst vorkommt (Matth. 9, 27 ff.) ist offenbar Dublette von Mark. 10, 46 ff., gehört also den letzten Lebenstagen Jesu an, wo die Messiasfrage in der That im Zentrum steht. Es bleibt also nur das kananäische Weib und die vermutungsweise Frage des Volks (Matth. 12, 23). Die letztere zeigt allerdings, daß die Messiasfrage auftauchte; aber sie zeigt auch, daß die Pharisäer glaubten, mit der Verleumdung, Jesu thue seine Wunder mit Teufels Macht, die auftauchende Vermutung, die noch dazu durch die Form mit μήτι

ſich als zweifelhaft giebt, totmachen zu können. Aber die Anrede der Kananäerin ſcheint Weiß entſcheidend: „Allen Zweifeln der Kritik zum Trotz erhellt hier wieder einmal unwiderleglich, wie ſelbſt im Nachbarlande man nicht anders wußte, als daß das Volk Israel dieſen Jeſus für den Erwählten Jehovas hielt, der einſt der König aller Völker werden ſollte“ (II, 252 Anm.). Aber das heißt aus der Anrede Schlüſſe ziehen, die nicht daraus folgen. Allerdings folgt daraus, daß die Kananäerin von Jeſu als Gottes Sohn gehört hat, aber „daß man im ganzen Nachbarlande nicht anders weiß“, iſt eingetragen. Daß Bittflehende Jeſu den höchſten Titel geben, von dem ſie irgend wiſſen, um ihn für ihre Bitte günſtig zu ſtimmen, iſt ſehr begreiflich; daraus folgt aber für die Wahrheit und Allgemeinheit des Meſſiasglaubens gar nichts. Und vor allem iſt zu bemerken, daß Jeſus in keinem dieſer Fälle auf den Titel eingeht. Nach der Matthäus-Rezenſion der Blindenheilung, die ich wie Weiß aus der apoſtoliſchen Quelle ableite, ignoriert Jeſus die Blinden, die ihn als Davidsſohn anrufen, und heilt ſie erſt nachträglich, als ſie ihm ins Haus nachkommen; die Kananäerin ignoriert er gleichfalls, und der Schlüſſel dazu liegt meines Erachtens gleichfalls in dieſer ihrer Anrede; endlich hat er, wie ich entſchieden als die richtige Auffaſſung von Mark. 12, 35 ff. feſthalten muß, den Titel Davidsſohn direkt zurückgewieſen. Denn in ihm zog ſich wie in keinem andern Ausdruck der falſche, ſinnlich-politiſche Meſſiasbegriff zuſammen, und darum ſtand ihm Jeſus durchaus ablehnend gegenüber [1]). Das alſo muß Weiß zugegeben werden, daß nach unſeren Evangelien der Meſſiasgedanke mehrfach aufgetaucht iſt; aber daß es nur ſporadiſch geſchah und nicht Durchſchnittsmeinung war, folgt aus der Geſamtanſchauung aller vier Evangelien. Man braucht nur das älteſte Evangelium bis zum Tage

1) Das richtige Verſtändnis von Mark. 12, 35 ff. beruht auf der Erkenntnis, daß es ſich ſchlechterdings nicht um eine genealogiſche Frage handelt, ſondern um die Würdeſtellung Jeſu. Der Name Davidsſohn iſt Jeſu zu wenig; er iſt mehr als was darin geſagt iſt: nicht Davids Sohn, ſondern Davids Herr. Seine Würdeſtellung iſt eine ungleich höhere, weil auf ganz anderem Gebiet liegend. Davids Herr iſt dem Sinne nach ſo viel wie Menſchenſohn. Beiläufig ſei bemerkt, daß I, 205, Zeile 4 v. o. es ſtatt Buch 6, 7 heißen muß: Buch 6, 5, denn gemeint iſt doch wohl II, 418.

von Cäsarea zu lesen, um den stärksten Eindruck zu bekommen, daß der Messiasgedanke keine hervorragende Rolle gespielt hat. Und das war das Verdienst Jesu, der, wie namentlich auch Johannes zeigt, nie auf solche Erwartungen einging und sie daher immer wieder unterbunden hat. Etwas anders liegt die Sache freilich bei dem Jüngerkreise. Daß in ihm zuerst die Begeisterung für Jesum solche Erwartungen erzeugte, daß sie sehr geneigt waren, Jesum als Messias zu begrüßen, das ist von vornherein wahrscheinlich und wird für alle, die das jüngste Evangelium für echt halten, durch dieses bestätigt. Aber gerade dies Evangelium zeigt, daß Jesus den Jüngern gegenüber nicht anders verfuhr, als dem Volke gegenüber. Als ihm Nathanael den Messiasnamen entgegenträgt, setzt er demselben den Namen Menschensohn entgegen, der, wie auch Weiß anerkennt, ihn nicht als Messias kennzeichnen sollte (I, 450), und deutet an, daß er eine höhere und adäquatere Erkenntnis seitens des Jüngers erhoffe. So hat er ausdrücklich die Messiashoffnungen bei ihnen zurückgedrängt. Der Glaube an seine Messianität sollte bei ihnen erst allmählich heranreifen, und es ist mir nach dieser Seite höchst instruktiv, daß gerade Johannes sein Petrusbekenntnis in die allgemeine Formel kleidet, Jesus sei der Heilige Gottes, worin die national-politische Seite ganz zurücktritt, und es mit dem Eindruck der Lebensworte Jesu begründet. Die Jünger haben gelernt, nicht althergebrachte formelhafte Namen auf Jesum zu übertragen, sondern ihn nach dem zu beurteilen, was sie an ihm haben.

Im Zusammenhang mit dieser Anschauung, die ich aus den Evangelien gewonnen habe, steht es, daß ich über „die Zeit der Krisis“ — übrigens den formell vollendetsten, mit wahrhaft plastischer Kraft geschriebenen Teil des Weißschen Buches — etwas anders urteile als der Verfasser. „Als nach dem Speisungswunder Jesus sich weigert, das Panier der Revolution zu entfalten, die Volkserwartungen zu erfüllen, bricht das Volk mit ihm: er will und kann der Messias nicht sein. Damit ist Jesu Geschick besiegelt. Sein Wirken in Galiläa ist erfolglos gewesen. Vor der Volkswirksamkeit zieht er sich zurück, um nicht die alten falschen Erwartungen immer neu anzufachen. Das Jüngerbekenntnis

bei Cäſarea zeigt, daß die Menge ihn nicht mehr für den Meſſias halte; der Sinn ſeiner Frage iſt, ob auch ſie ihn nicht mehr dafür anſehen.“ Unzweifelhaft iſt in dieſer Darſtellung viel Wahres, aber ſie iſt meines Erachtens einſeitig zugeſpitzt. Es ſteht nach der Synopſe nicht ſo, daß das Volk zuerſt ſich von Jeſu abgewandt hat, ſondern umgekehrt Jeſus ſchon vor dem Brotwunder vom Volk. Denn die Einleitung zu der großen Parabelrede (Matth. 13) zeigt, daß Jeſus die Maſſe als hoffnungslos aufgiebt und ſich mit ſeiner Wirkſamkeit auf die Kreiſe beſchränkt, die ſich ihm innerlich geöffnet haben. Ferner eliminiert Weiß ganz die äußeren Gründe, die Jeſum zur Zurückgezogenheit zwingen. Das iſt zuerſt die Aufmerkſamkeit des Herodes. Weiß verſichert wiederholt, von dieſem habe Jeſus nichts zu fürchten gehabt, der König habe Grauen vor ihm als dem wiedererſtandenen Täufer empfunden und an einem Prophetenmord genug gehabt. Aber es iſt ganz willkürlich die Geſchichtlichkeit des von den Phariſäern Gemeldeten (Luk. 13, 31) zu beſtreiten. Jeſus ſelbſt zeigt in ſeiner Antwort, daß er nicht wegen des Charakters des Königs, ſondern wegen des göttlichen Ratſchluſſes über ihm ſich vor dem König ſicher weiß. Der Tod des Täufers hat Jeſu gezeigt, daß er ſich vor einem gleichen Geſchick zu hüten habe. Wie man das Wort vom auferſtandenen Täufer auch faſſe, es verbürgt nicht, daß Herodes nicht gewagt haben würde, Hand an Jeſum zu legen, wenn ſein Thron in Frage kam. Zweitens hatte ſich das Verhältnis Jeſu zu den Leitern des Volks um jene Zeit zugeſpitzt. Mark. 7, 1 ff. haben wir einen kategoriſchen Bruch mit den Phariſäern, den der Evangeliſt ſelbſt (V. 24) in Zuſammenhang mit dem Rückzug Jeſu bringt. Die Keimſche Benennung „Fluchtwege Jeſu“ hat allerdings etwas Outriertes, aber in der Sache hat er entſchieden recht. Jeſus iſt in Galiläa vor ſeinen Feinden nicht ſicher, welche teils, wie in der Zeichenforderung, ihn vor dem Volk zu diskreditieren ſuchen, teils mit der weltlichen Macht vereinigt ihn einzuſchüchtern ſuchen. So muß er, wenn er nicht vor der Zeit ſein Wirken ganz beendet ſehen will, die Form desſelben ändern. Weiter kann ich den Umſchlag der öffentlichen Meinung über Jeſum, auf den Weiß ſo großes Gewicht legt, durchaus nicht in den Quellen be-

gründet finden. Daß gelegentlich eine begeisterte Volksmenge ihn zum König ausrufen will, ist begreiflich; daß Jesus dem sich entzieht, selbstverständlich. Aber daß dies der Wendepunkt des ganzen Lebens Jesu sei, ist weder aus äußeren noch inneren Gründen nachzuweisen. Die ganze Darstellung von Weiß beruht auf der Prämisse, daß das allgemeine Urteil vorher in Jesu den Messias sah, daß jene Ovation nach dem Brotwunder nicht ein plötzlicher Rausch war, sondern der Ausdruck des Volkswillens, nun endlich Ernst zu machen. Aber diese Prämisse ist unbewiesen. Alles, was Weiß II, 206 f. Anm. zusammenstellt, um seine Prämisse zu erhärten, ist dazu nicht geeignet. Es beruht auf Verkennung des Umstandes, daß, was Jesus auch immer von seinem einzigartigen Beruf sagte, er sich von dem politischen Gebiet so fern hielt, daß es dem Volk immer wieder zweifelhaft werden mußte, ob er der von ihm erwartete Erretter sein wolle. Weiß erklärt es für unmöglich, daß das Volk nie die Hoffnung gefaßt haben sollte, daß er sei, was er zu sein beanspruche. Aber das ist es ja eben, daß Jesus nie beansprucht hatte, der messianische König zu sein, daß er niemals auch nur gesagt hatte, er wolle wohl Messias sein, aber nicht wie das Volk sich denke, sondern daß er sich immer nur als Bringer eines rein geistig gefaßten Heils bekundet hatte. Man konnte also höchstens hoffen, daß er vielleicht doch der Messias sei, obwohl er es nicht beanspruchte. Und solche Gedanken sind unzweifelhaft aufgetaucht; aber daß sie Konsistenz gewonnen, das Volk beherrscht haben, ist eine von unseren Quellen verlassene Voraussetzung. Gerade wenn man das vierte Evangelium als glaubhaft ansieht, erhellt aufs schlagendste, daß die Person und das Ziel Jesu dem Volke ein Rätsel war, daß man hin und her riet, was es mit ihm auf sich habe, ohne zur Entscheidung kommen zu können. Nicht das Volk hat Jesum aufgegeben, sondern Jesus hat das Volk aufgegeben, weil es auf seine Ziele nicht einging; ob es ihn für den Messias im vulgären Sinne hielt oder nicht, das war kein Unterschied: es wollte nicht, was Jesus wollte.

So ist denn auch die Bedeutung, die Weiß der Cäsarea-Scene giebt, nicht die geschichtliche. Daß er die Synopse gegen sich hat, giebt er zu; er beruft sich auf die geschichtliche Situation, die aber

eben ſchief aufgefaßt iſt, und beruft ſich auf Johannes. Hier aber geht er von der Identität von Joh. 6 und Matth. 16 aus, die ſchlechterdings nicht haltbar iſt. „Über den Ort des Petrusbekenntniſſes Joh. 6 ſage Johannes lediglich gar nichts; es ſei eine willkürliche Unterſchiebung der Kritik, wenn ſie behaupte, er habe das Petrusbekenntnis nach Kaphernaum gelegt (II, 268 Anm.). Zunächſt kann von einer Unterſchiebung der „Kritik“ nicht die Rede ſein, da nicht nur die alte Zeit, ſondern auch neue Ausleger, die vor dem Verdacht der „Kritik“ ſicher ſind, in Joh. 6, 67 Kaphernaum finden: ſo Lücke (II, 166), Neander (Leben Jeſu 274), Keil z. St. Aber abgeſehen davon wird jeder unbefangene Blick ſagen, daß Johannes das Petrusbekenntnis mit der vorigen Scene zuſammengedacht hat, es wenigſtens ſo dargeſtellt hat, als wenn beides unmittelbar verbunden ſei. Daß Joh. 6 das Erſatzſtück für Matth. 16 iſt, iſt, wie ſchon bemerkt, unzweifelhaft; aber daß es darum damit identiſch iſt, iſt ſo wenig der Fall, wie Joh. 12, 27, das Erſatzſtück für Gethſemane, darum in Gethſemane gedacht iſt. Iſt das vierte Evangelium unecht, ſo iſt natürlich die Synopſe in der Vorhand; iſt es Geſchichtsdarſtellung, wie die Synopſe, ſo haben wir zwei verſchiedene Vorfälle; iſt es freie Kompoſition geſchichtlichen Stoffes, wie ich mit Weiß glaube, ſo iſt fraglich, ob derſelbe Vorfall gemeint iſt, und ich leugne es; aber auch wenn es wäre, ſo müßte wegen der formellen Freiheit, die der Verfaſſer anwendet, die hiſtoriſche Situation nur aus der Synopſe gewonnen werden. Nun gebe ich Weiß zu, daß der Meſſiasgedanke nicht erſt damals plötzlich den Jüngern aufgegangen iſt. Aber anderſeits folgt aus der Form der Frage und der Freude über die Antwort, daß Jeſus nicht nur der Fortdauer des früheren Glaubens ſich verſichern wollte, ſondern daß hier zum erſtenmal Jeſus den bisher von ihm ignorierten Meſſiasnamen provociert, daß er zum erſtenmal die bisher zurückgedrängte Frage ſelbſt ſtellt, wofür die Jünger ihn halten. Wenn darauf ein plerophoriſches Bekenntnis ſeiner Meſſianität abgelegt wird, ſo iſt das eine Glaubensthat, ſofern äußerlich davon nichts zu ſehen war, im Gegenteil die Wege Jeſu bergab gingen. Es war die Bürgſchaft, daß die Jünger in ihm wegen deſſen, was

sie von ihm und bei ihm erfahren hatten, den höchsten Heilbringer erkannten, ihr Glaube also nicht auf ihren Zukunftshoffnungen, sondern ihre Zukunftshoffnungen auf ihrem Glauben ruhten, d. h. auf einer erfahrungsmäßigen Gewißheit dessen, was sie in Jesu gefunden hatten. Und hierin eben liegt der Unterschied zwischen dem Jüngerglauben und etwaigem Volksglauben an Jesu Messianität. So ist der Abschluß der ersten Stufe der Erziehung Jesu eingetreten, zugleich aber der Anfang einer neuen Stufe. Die Jünger glauben nicht mehr um der Zukunftshoffnung willen; nun sollen sie lernen wider Hoffen an diesem Glauben festzuhalten: *ἀπὸ τότε ἤρξατο κτλ.* Matth. 16, 21.

Je mehr Weiß recht hat, daß die letzte Periode des Wirkens Jesu sich mehr im Verborgenen hielt, daß er, wie Johannes es ausdrückt, *οὐχ ὡς ἐν παρρησίᾳ* wirkte, daß er abgelehnt hatte, der Messias der Volkserwartung zu sein, um so schwieriger wird die Frage, wie die Messiasovation des Palmeneinzugs zu erklären ist. Weiß entnimmt daraus eine Bestätigung seiner eben besprochenen Meinung. Das Wunder von dem Blinden kommt ihm *nicht* allein in Betracht, sondern vor allem, daß Jesus jetzt freiwillig that, was das Volk vergeblich erstrebt hatte, daß er an seiner Spitze nach Jerusalem zog, obwohl man wußte, daß sein Gegensatz zu den Volkshäuptern sich aufs äußerste zugespitzt hatte. „Alte, längst begrabene Hoffnungen tauchten wieder auf" (II, 440). Aber diese Begründung erscheint mir nicht ausreichend. Denn daß Jesus trotz des Hasses der Obersten öffentlich nach Jerusalem zieht, ist doch noch kein Anhalt, daß er ein Königtum, das er immer abgelehnt hatte, errichten wolle. Mir scheint durch die Quellen die Annahme nahe gelegt zu werden, daß von dem Kreise der Jünger die Bewegung ausging. Jesus hatte mehrfach auf eine bevorstehende Entscheidungszeit in Jerusalem hingewiesen. Die Todesweissagung war nicht verstanden, was darum möglich war, weil die Jünger bei der weitgreifenden Bildlichkeit der Reden Jesu oft schwankten, was eigentlich und bildlich gemeint sei. Da nun Jesus sicher nie seinen zeitlichen Untergang ohne die Herrlichkeitsperspektive verkündet hatte, konnten sich die Jünger eine Katastrophe denken, die zu einer Reichsgründung führen werde. Eine Spur

davon haben wir noch in der Bitte der Zebedaiden auf dem Wege nach Jeruſalem. Dann erklärt ſich, wie dieſe Erwartung auch den weiteren Kreis der Anhänger Jeſu ergreifen und zu dem Palmeneinzug führen konnte. Aber es erhellt aus dieſer Darſtellung, was mir überhaupt unabweisbar zu ſein ſcheint, daß dieſe Ovation von Jeſu nicht provociert, ihm nicht einmal erfreulich war. Denn darüber konnte er ſich doch nicht täuſchen, daß die Menge in ihm einen anderen Meſſias ſah, als er ſein wollte: wie ihm denn auch nach Johannes das verhängnisvolle „Davidſohn“ entgegenklingt. Er, der einen ganz anderen Ausgang kommen ſah, wußte, daß gerade dieſe Hoffnung das Volk von ihm trennte. Er ſetzte dem Davidſohn den elend auf einem Eſel reitenden König als Symbol ſeines Reiches entgegen. Aber die Frage war zugeſpitzt und damit die Entſcheidungsſtunde gekommen. Aus dieſer Darlegung erhellt, daß ich gegen Weiß mit Schenkel behaupten muß, daß Jeſus das Wort „Meſſias“ in einem allen theokratiſchen Erwartungen entgegengeſetzten Sinne genommen hat (II, 449), und den weiteren Satz, die göttliche Beſtimmung, die ihm ſein Meſſiasberuf diktiert habe, ſei erſt ganz bewährt geweſen, wenn einmal ſein Volk es laut bezeugte, daß er ſein Meſſias ſei, muß ich bekennen überhaupt nicht zu begreifen. Mit dem Geſagten hängt zuſammen, daß ich die letzten jeruſalemiſchen Tage unter einen ganz anderen Geſichtspunkt wie Weiß ſtellen zu müſſen glaube. Dieſer nämlich redet wiederholt von einem letzten Anerbieten der Gnade an das Volk und weiß ſelbſt die Weherufe unter dieſen Geſichtspunkt zu bringen (II, 466 f.). Mir dagegen ſcheint die Synopſe gar keinen Zweifel zu laſſen, daß es in dieſen Tagen Jeſus auf eine miſſionierende Wirkſamkeit nicht mehr ankam, ſondern er vielmehr über das Volk und alle ſeine Leiter ein Gericht vollzog. Gewogen und zu leicht gefunden, das iſt der ſchneidende Ton, der durch alle uns überlieferten Reden hindurchgeht.

Ich breche hier ab, um noch einen hervorragenden Punkt zu beſprechen: die Stellung des Verfaſſers zu den Wundern Jeſu. Was zunächſt die Heilwunder betrifft, ſo ſollen ſie zeigen, daß das Heil, das Jeſus bringe, Geiſtliches und Leibliches zugleich umfaſſe. Sie waren eine große Thatenpredigt, daß die meſſia-

nische Zeit im Anbruch sei, welche die Wiederherstellung des Volkslebens und die Segnung desselben in jedem Sinne bringe (I, 481). Da ich leugne, daß die Wiederherstellung des Volkslebens jemals Zweck Jesu gewesen sei, so muß ich auch diese Formulierung ablehnen. Das freilich ist gewiß richtig, daß Jesus Geistliches und Leibliches in Konnex wußte, und daß seine Wunder diesen Konnex aussprechen. Gewiß sind sie nicht bloß σημεῖα, nicht bloß Sinnbilder dessen gewesen, was er auf dem geistlichen Gebiet thun wollte. Mir scheint aber gerade das charakteristisch für die Wirksamkeit Jesu zu sein, daß er nicht die politisch-soziale, sondern nur die individuelle Seite ins Auge faßte, d. h. er hat nicht, wie Weiß meint, die leiblichen Heilungen als Ausgangs- und Anfangspunkt der nationalen Erneuerung betrachtet, sondern mit völliger Nichtbeachtung der letzteren sich darauf beschränkt, an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie die Zuwendung zu dem Gottesreiche nicht nur die Sünde, sondern auch deren Folgen, das Übel, zu heben imstande sei. Weiß unterscheidet unter den Heilwundern zwei Arten, solche, welche nicht sowohl Wunder Jesu als Wunder Gottes sind, und solche, welche wirklich Thaten Jesu sind, in welchen sich „jene Gotteswirkung in einer bestimmten, seinem berufsmäßigen Thun entsprechenden Weise vermittelt“ hat (I, 471 f.), d. h. welche auf einer „körperlichen Heilgabe“ Jesu beruhen (I, 474; vgl. II, 238). Bei ersterer Klasse kündigt also Jesus das Gotteswunder nur an, bei letzterer verrichtet er es selbst. Zu jener gehören die Fernheilungen, die Totenerweckungen, die Heilungen Gelähmter, zu letzterer namentlich alle Fälle, wo Manipulationen Jesu in Betracht kommen. Ich glaube nicht, daß diese Scheidung durchführbar ist. Zunächst will mir die „körperliche Heilgabe“ nicht einleuchten. Weiß nimmt eine auf der unbedingten Herrschaft des Geistes Jesu über den Körper beruhende Kräftigkeit seines leiblichen Organismus an, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf andere zu übertragen. Das ist aber doch bloße Hypothese. Denn ob Jesu Organismus kräftig oder schwach gewesen ist, davon wissen wir doch schlechterdings nichts. Ich habe gar kein Interesse daran, Jesum schwächlich sein zu lassen; aber ich leugne, daß die vollkommene Sündenrein-

Digitized by Google

heit die Kräftigkeit der leiblichen Konstitution beweist. Freilich glaube ich, daß es ohne Sünde keine Übel geben würde, aber nachdem einmal das Übel in der Welt ist, ist es unabhängig von dem religiös-sittlichen Zustande des Individuums. Also die Kräftigkeit des Organismus Jesu als dogmatisches Postulat aufzustellen, halte ich für unberechtigt. Aber davon abgesehen, scheint mir keine Kräftigkeit des Organismus ausreichend, um Taube hörend oder Blinde sehend zu machen, oder auch nur einen Heilprozeß bei ihnen einzuleiten. Hatte Jesus ferner eine solche „körperliche" Heilkraft, so sehe ich nicht ein, wie Weiß sich gegen eine „disponible Wundermacht" Jesu mehrfach (z. B. I, 564) so energisch verwahren kann. Denn eine solche in der körperlichen Organisation begründete Macht ist ja eben für den Besitzer disponibel und aus ihrer Annahme würde gerade folgen, was Weiß leugnet, daß Jesus auch im Gegensatz gegen den Willen Gottes hätte seine Heilungen vollenden können. Der einzige Fall, der solche rein körperliche Heilkraft beweisen könnte und wirklich nahe legt, ist die Geschichte vom blutflüssigen Weibe; aber gerade da rekurriert der Verfasser nicht auf diesen Gesichtspunkt, sondern nimmt ein unmittelbares Gotteswunder an und hält die von Jesu ohne seinen Willen ausgehende Kraft für Reflexion des Evangelisten (I, 555). Lassen wir aber auf Grund dieser Annahme diesen einen Fall und Matth. 14, 36 aus dem Spiel, so führen alle anderen Fälle viel mehr auf eine psychische als eine somatische Heilkraft. So weit der Körper überhaupt in Betracht kommt, ist er, wie auch alle analogen Erscheinungen auf außerbiblischem Gebiet beweisen, nur als Medium des psychischen Einflusses zu denken. Für seine Anschauung macht Weiß die Handauflegungen Jesu geltend. Aber diese kommen doch auch zu ihrem Recht, wenn man sie nur als Träger und Ausdruck des psychischen Affekts ansieht. Ebenso wenig kann ich in der Anwendung des Speichels ein medizinisches Mittel erkennen, welches den „durch die momentane Wunderwirkung eingeleiteten Heilprozeß auf natürlichem Wege unterstützen sollte" (I, 476). Bleiben wir bei der Synopse stehen, so handelt es sich, wie der Verfasser selbst notiert, um Blinden- und Taubenheilungen. Da aber liegt doch der Gesichtspunkt am nächsten, daß

Kranken, die an der vollen sinnlichen Wahrnehmung durch die Art ihres Leidens gehindert waren, Jesus durch Zeichensprache den Eindruck erhöhen wollte, daß es die Macht seines Wortes sei, die Kraft, die von seinem Munde ausgehe, was sie heile. Das ist namentlich bei den Taubstummen die natürliche Zeichensprache: Jesus führt den Finger zum Munde und legt ihn dann in das Ohr des Kranken, um ihm deutlich zu machen, was andere durch das Wort Jesu unmittelbar auffassen. Die Geschichte des Blindgeborenen bei Johannes aber will mit besonderem Maß gemessen sein, denn der Evangelist selbst läßt keinen Zweifel, daß er den Vorgang symbolisch aufgefaßt haben will [1]). So erscheint mir also die „körperliche" Heilkraft Jesu weder eine ausreichende noch eine überhaupt begründete Annahme zu sein. Vielmehr werden wir überall eine von der Psyche ausgehende Wirkung zu statuieren haben. Selbst bei dem blutflüssigen Weibe halte ich es für möglich, eine solche nachzuweisen. Wenn dem aber so ist, so fällt der Unterschied der beiden von Weiß statuierten Klassen von Heilwundern hin. Wir haben überall ein Wunder Gottes und ein Wunder Jesu, sofern der Wille Jesu mit dem Willen seines Vaters geeint ist. Es thut, wie auch Weiß mehrfach ausführt, die Wunder nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern auf Grund der inneren Gewißheit, daß in dem vorliegenden Fall die Heilung ihre von Gott gewiesene und darum ihres Erfolgs sichere Aufgabe ist. Das ist bei Fernheilungen und Totenerweckungen nicht weniger der Fall als bei anderen Kranken: überall kommt Jesus als Organ Gottes, als Vermittler des göttlichen Gnadenwillens zu stehen. Das Verhältnis des Wunders zum Naturgesetz macht mir so wenig Kummer wie Weiß. Wie Gott die betreffenden Wirkungen hervorgebracht hat, vermag ich nicht zu sagen, aber bin so wenig in der Lage, das Maß des Naturmöglichen zu bestimmen, daß ich die physischen Vermittelungen getrost dahingestellt sein lasse.

---

[1]) Sehr richtig scheint mir die Bemerkung von Weiß, daß bei den Wundern Jesu es sich sehr häufig um einen Heilprozeß handelt. Nicht nur die Aussätzigen bei Lukas und der Blinde bei Mark. 8, 22, sondern auch der epileptische Knabe und der tobsüchtige Besessene, dessen Geschichte mir von Weiß völlig zutreffend dargestellt zu sein scheint, verbürgen jene Anschauung.

Auch inbezug auf die Beſeſſenen kann ich mich nicht mit Weiß in Einklang ſetzen. Er faßt die Beſeſſenheit als ein Dahingegebenſein an die Macht der Sünde und des Teufels, womit ein Krankheitszuſtand pſychiſcher oder leiblicher Art verbunden iſt, welcher als die Folge jenes ſittlichen Zuſtandes aufgefaßt wird (I, 460). Die zugrunde liegende Thatſache iſt, daß der ſündhafte Zuſtand einen Gipfelpunkt erreicht, wo der Menſch nicht mehr die Sünde hat, ſondern die Sünde ihn (I, 459). Ich kann das Recht zu dieſer Annahme, daß wir immer einen beſonders tiefen ſittlichen Zuſtand bei den Beſeſſenen vorauszuſetzen haben, nicht begründet finden. Haben doch Meyer (zu Matth., S. 132[6]) und Steinmeyer (Wunderthaten des Herrn, S. 131) gerade das Umgekehrte behauptet. Alſo kann doch die Sache zum mindeſten nicht als ſelbſtverſtändlich gelten, wie es bei Weiß ſcheint. Und die Thatſachen entſcheiden gegen ihn, daß nämlich in der That die Evangeliſten zwiſchen ſataniſcher und dämoniſcher Beſeſſenheit unterſcheiden (gegen Weiß S. 459): in Judas fährt der Satan, ſittlich erhabene Menſchen übergiebt der Apoſtel dem Satan; die Beſeſſenheit wird immer auf Dämonen zurückgeführt, und wenn Jeſus mit einem Dämonion behaftet angeſehen wird, heißt das nicht, er ſei ein böſer Menſch, ſondern er ſei verrückt. Dazu kommt, daß die Dämoniſchen nie als beſonders grobe Sünder dargeſtellt werden; ſie ſind nicht Böſewichte, ſondern Kranke. Aber vor allem hat Weiß eine Frage nicht berührt, die mir die wichtigſte zu ſein ſcheint. Wenn die Beſeſſenheit wirklich vorhanden war, es wirklich Kranke gab, die in beſonderer und eigentümlicher Weiſe unter Einfluß böſer Mächte ſtanden, ſo war das doch jedenfalls ein ſehr ſchwer erkennbarer Fall. Wenn es natürliche und unnatürliche Stummheit und Blindheit gab, natürlichen und übernatürlichen Wahnſinn, wer kann ſich einbilden, daß die Volksdiagnoſe immer die richtige Entſcheidung getroffen hat? Wenn nun Jeſus das eine Mal die Volksmeinung als irrig, das andere Mal als wahr bezeichnet hätte, ſo würden wir einem ſelbſtändigen Urteil Jeſu gegenüberſtehen und dürften dann die Autorität Jeſu für die Richtigkeit dieſes Urteils geltend machen. So aber ſteht es nicht. Jeſus behandelt jeden, der ihm als dämoniſch gebracht wird, ohne weiteres als einen ſolchen. Dann

aber handelt es sich nicht um die Frage, ob Jesus ein richtiges Urteil hatte, sondern ob wir das Volksurteil als entscheidend ansehen dürfen, näher um die Frage, wie Jesus auf einem Gebiet, das doch jedenfalls auch, wenn es wirklich, Besessene gab, dem Irrtum und Aberglauben sehr viel Spielraum im einzelnen ließ, sich ohne weiteres mit der Volksmeinung identifizieren konnte. Es läßt sich aber nachweisen, daß Jesus die Volksvorstellung, welche er unbesehens als richtig annimmt, doch auf ihren religiösen Gehalt zurückführt, so zu sagen ethisiert hat. Die Volksvorstellung unterschied, wie aus den Synoptikern hervorgeht, zwischen natürlich und übernatürlich Kranken. Diesen Unterschied hat Jesus für seine Person nicht adoptiert. Er hat alle Krankheit und noch mehr: alles Übel, auf satanische Kausalität zurückgeführt. Hierfür ist grundlegend Luk. 10, 18. Die Jünger kommen von der Missionsreise in freudiger Erregung zurück, weil auch die Dämonen ihnen unterthan gewesen sein. Jesus erwidert: *Ἐθεώρουν τὸν σατανᾶ ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.* Wie man nun auch den sehr dunkeln ersten Satz erklärt, jedenfalls ist klar, daß Jesus für die Dämonen, von denen die Jünger reden, den Satan selbst einsetzt, ferner daß er im zweiten Satz die Gewalt des Satans nicht nur in den Besessenen, sondern in allem Übel der verschiedensten Art (Schlangen und Skorpionen) wirken sieht. Eine zweite instruktive Stelle ist Luk. 13, 10. Es ist von einem Weibe die Rede, welche ein *πνεῦμα ἀσθενείας* hat. Sollte damit eine Besessene gekennzeichnet sein, so würden wir auch hier die Einsetzung des Satans für die Dämonen der Volksvorstellung haben. Aber ich glaube nicht, daß es sich um eine vermeintliche Besessene handelt. Warum sollte gegen alle Analogie in den Evangelien dafür der Ausdruck *πνεῦμα ἀσθενείας* gesetzt sein? Vielmehr wird damit auf Grund bekannter hebräischer Analogieen die Krankheit als eine das Weib schwächende Potenz gedacht sein, wie man von einem Geist der Tapferkeit u. dgl. redete. Dann aber haben wir hier wieder einen Beweis, daß der Herr alle Krankheit als satanische Kausalität betrachtete (*ἔδησεν ὁ σατανᾶς*). Wenn aber das, so erhellt, daß Jesus gar

kein religiöses Interesse daran haben konnte, die Vorstellung, daß gewisse Krankheiten auf übernatürliche Mächte zurückgeführt wurden, zurückzuweisen, sondern sie ohne weiteres adoptieren konnte, daß er aber zugleich diese Vorstellung auf ein religiöses Prinzip zurückgeführt und den darin liegenden Aberglauben unschädlich gemacht hat. Dieser lag nämlich wesentlich darin, daß gewisse Krankheiten mit anderem Maß gemessen wurden als andere, daß nur ein Teil der Krankheiten im Gegensatz zu den übrigen als Wirkungen des bösen Reiches galten. Indem Jesus alle Krankheit ausnahmslos, ja alles Übel auf das letzte Prinzip des Bösen, den Satan, zurückführt, wird ihm die Satanologie zu einem wahrhaft religiösen Gedanken, nämlich zum Ausdruck einerseits der Wahrheit, daß alle Erscheinungen des Bösen und des Übels in Konnex stehen, daß das Reich des Bösen zugleich das Reich des Übels ist, und anderseits, daß es ein Reich des Bösen giebt wie ein Reich des Guten, so daß alle einzelnen Erscheinungen nicht zusammenhangslose und individuelle Thatsachen sind, sondern in einem Gesamtorganismus zusammenlaufen. So hat Jesus in den Dämonischen Kranke gesehen, bei denen, wie bei allen anderen Kranken, ihr Leiden nicht vorhanden sein könnte, wenn die Macht des Bösen nicht in der Welt wäre. Aber so wenig er den Blindgeborenen für besonders sündig ansah, für besonders persönlich verschuldet, weil er so Schweres zu tragen hatte, so wenig hat er das Leiden der Dämonischen als Folge besonderer Sündenmacht in ihnen angesehen [1]). Ziehen wir die Summe. Leiden, bei welchen irgendwie die Psyche, wir würden sagen das Nervenleben, in Mitleidenschaft gezogen erschien, oder die sonst sich als irgendwie nach Entstehung oder Art merkwürdig darstellten, galten als dämonisch kausiert. Auch Jesus hat diese Volksanschauung ruhig gelten lassen, ohne weiter Kritik daran zu üben, und zwar nicht etwa wissentlich sich ihr accommodiert, sondern sie wie tausend andere

[1]) Auch die Mahnungen an andere Geheilte, hinfort nicht zu sündigen, kann ich (gegen Weiß) nicht darauf begründen, daß ihr Leiden Strafe bestimmter Sünden gewesen sei. Auch hier ist nur das allgemeine religiöse Bewußtsein ausgesprochen, das alles Leid als Strafe der Sünde überhaupt, aber gar nicht immer einer besonderen Sünde fühlt.

Dinge als gegeben in sein Bewußtsein aufgenommen. Aber vermöge seines reinen religiösen Bewußtseins hat er in sie einen wirklich religiösen Gehalt hineingelegt, nicht auf dem Wege dialektischer Überlegungen zwischen Wahrem und Falschem darin unterschieden, sondern in unmittelbarem Griff und Takt sie ethisiert. Er fand darin seine Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Bösem und Übel in der Welt. Gerade darin liegt das äußerst Instruktive dieses Punktes, daß so klar wie kaum je sonst hier hervortritt, wie die Reinheit des religiösen Bewußtseins Jesu es ihm möglich machte, selbst bedenkliche Punkte des Volksglaubens so zu formen, daß sie Träger tiefer religiöser Gedanken wurden.

Am meisten Kopfschütteln wird wohl auf allen Seiten die Behandlung der Naturwunder erregen. Nicht daß Weiß dieselben als Vorsehungswunder Gottes faßt, sondern die Art, wie er hier mit den Quellen umgeht, ist das Befremdende. Am einfachsten ist seine Auffassung beim Seewunder. Wenn der Verfasser hier gegen die Annahme eines Allmachtswunders Jesu streitet, gebe ich ihm vollauf recht (II, 36); wenn er das Wunder auf das Gottvertrauen Jesu gründet (II, 35), gleichfalls. Aber warum Weiß durchaus gegen das Zeugnis der Synopse [1]) das bedrohende Wort Jesu fortschaffen will, ist mir unklar. Daß damit nicht im Ernst die Elemente angeredet sein sollen, als wenn sie hören könnten, sondern es nur die Form ist, in die sich die Ankündigung der Meeresstille kleidet, ist doch naheliegend genug. Wenn aber Jesus bei Fernheilungen oder Totenerweckungen den Willen Gottes, das Wunder zu thun, weiß und auf Grund dessen das Wunder ankündigt, warum schrickt der Verfasser hier vor derselben Annahme zurück? Gewiß ist es ein Vorsehungswunder Gottes; aber der Vater hat auch hier dem Sohne gezeigt, was er thun wollte, und hat es den Sohn thun lassen. Wenn Jesus seinen Jüngern gesagt hat, im Glauben dürften *sie* sagen, der Berg solle sich ins Meer senken, so hat er hier formell und sachlich genau dieselbe Glaubensthat geübt. Nach den eigenen Prämissen von Weiß sehe

---

[1]) Konsequent ist bei der ganzen Geschichte auf S. 34—36 mit Einschluß der Anmerkung Mark. 5 statt Mark. 4 citiert.

ich zu seiner Anzweiflung des synoptischen Berichtes kein Recht. Doch das ist nicht von großer Bedeutung. Aber viel verwunderlicher ist die Stellung des Verfassers zum Hochzeitswunder, Brotwunder, Meerwandeln Jesu. Hier liegt jedesmal eine Rationalisierung des biblischen Berichtes vor, die von den Prämissen des Verfassers aus äußerlich und innerlich unmöglich ist. Bei dem erstgenannten Wunder geht derselbe mit offenbarer Schüchternheit zuwerke. Er „stellt einer besonnenen Geschichtsforschung anheim", ob man bei dem göttlichen Allmachtswunder stehen bleiben zu können meint, oder die Umsetzung eines göttlichen Vorsehungswunders in ein solches annehmen zu müssen meint (I, 370). Für den ersten Fall stellt er wieder die Möglichkeit auf, daß Wasser durch eine wunderbare Gotteswirkung den Geschmack und die Wirkung von Wein bekommen habe (I, 368), was doch sehr an die Erklärung von Kreyher erinnert (Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder I, 167), wonach durch eine Fascination das Wasser „für die Sensation" in Wein verwandelt ist. Für den zweiten Fall, den Weiß für seine Person offenbar statuiert, stellt sich die Sache so, daß Jesus in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zusagt und in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Mittel zur Abhilfe der Verlegenheit sich darbieten. Aber wie einem Augenzeugen gerade dies „erste" Wunder sich in der Erinnerung in ein Allmachtswunder umgesetzt haben kann, wie er vergessen konnte, daß alles ganz natürlich zugegangen, bis auf die feste Zuversicht, daß Hilfe eintreten werde, das ist mir unfaßbar. Ich habe alles Verständnis dafür, daß jemand sagt: ein so exorbitantes, uns völlig unfaßbares Wunder ist unmöglich, ist darum nicht geschichtlich. Aber dann muß er die Echtheit des vierten Evangeliums aufgeben. Nimmt er diese an, so hilft ihm niemand um das wirkliche Verwandlungswunder herum. Wenn die „natürlichen Vermittelungen" den Beteiligten bewußt waren, kann ein Augenzeuge wohl vergessen haben, welche es waren, aber nicht, daß sie überhaupt da waren. Waren sie da, aber den Beteiligten nicht bemerkbar, so fällt der Vorwurf eines pia fraus je nachdem auf Jesum oder Gott selbst. Jedenfalls nimmt es sich merkwür-

dig aus, wenn gerade in diesem Zusammenhange Weiß auf „den zaghaften Supranaturalismus eines Olshausen“ herabsieht. Nicht anders ist es beim Brotwunder. Hier kommt schließlich der Vorfall darauf hinaus, daß Jesus in festem Glauben an die Hilfe Gottes anfängt die wenigen Brote zu verteilen, und andere, seinem Beispiel folgend, aus ihren Vorräten gleichfalls mitteilen. Aber wenn es so war, so heißt es doch mit dem Wunderbegriff spielen, wenn das als ein Wunder gelten soll. Daß die Menge es als ein solches betrachten konnte, wenn sie sich selbst in der Weise gegenseitiger Wohlthätigkeit auf Jesu Anregung speiste, ist doch rein undenkbar; daß sie daraufhin Jesum als Messias proklamieren wollte, erst recht undenkbar. Gerade dies Ereignis, das für Weiß die eigentliche Krisis des Lebens Jesu ist, wird völlig unfaßbar durch seine Auffassung desselben. Und darüber kann doch kein Zweifel sein, daß unsere Evangelien den Vorgang nicht so aufgefaßt haben. Daß Matthäus und Markus keine Vorräte bei den Anwesenden voraussetzen, folgt nicht nur aus der betr. Erzählung selbst, sondern auch aus dem Worte Jesu Mark. 8, 19; Matth. 16, 9. Könnte man nun auch hier auf ein Mißverständnis des Markus rekurrieren, so bleibt doch für Johannes keine Alternative, als daß entweder eine wirkliche Brotvermehrung eingetreten, oder das Evangelium von keinem Augenzeugen verfaßt ist. Wenn man aber die Erklärung von Weiß annimmt, begreife ich wieder nicht das Recht in diesem Zusammenhange, die „wunderscheue Kritik“ hart anzulassen. Denn Weiß „scheut“ doch offenbar selbst das Wunder in dem Sinne, wie man es bisher hier gefunden hat. Nicht anders ist es bei dem Seewandeln Jesu. Wenn Weiß die Petrusgeschichte zurückweist, weil sie bei Markus und Johannes fehlt, so ist das ein durchaus legitimer Grund; wenn er aber die Erscheinung Jesu auf dem Meer für ein Mißverständnis ansieht und in eine Erscheinung am Meere verwandelt, so ist das von seinen Prämissen aus unberechtigt. Ich will nicht urgieren, daß mir dies Mißverständnis der Jünger völlig unglaublich vorkommt, aber selbst wenn sie dessen fähig waren, ist doch undenkbar, daß Jesus sie bei diesem Mißverständnis gelassen haben sollte. Auch hier ist meines Erachtens nur die Alternative: entweder ist

das vierte Evangelium echt, dann ist die Geschichte, wie sie dasteht, geschehen, oder sie ist anders geschehen, als sie dasteht, dann ist das Evangelium unecht. Viel besser steht es für Weiß mit dem Stater im Fisch, weil er diese Erzählung durch mündliche Tradition hindurchgehen lassen und so das Mißverständnis eines Wortes Jesu erklären kann, obwohl ich es bedenklich finde, hier plötzlich auf die Tradition statt auf die Logia zurückzugehen.

Doch ich breche ab. Mit allen einzelnen Aufstellungen des Verfassers sich auseinanderzusetzen, würde man ein ganzes Buch schreiben müssen. Ich hoffe, daß der Dissensus, den ich geltend zu machen gesucht habe, an keiner Stelle die hohe Achtung zurückgedrängt hat, die ich vor der Leistung des Verfassers habe. Jener Dissensus bezieht sich, um zu resumieren, wesentlich auf zwei Punkte. Erstens auf die Methode des Verfassers. Ich glaube nicht an die Möglichkeit, die einzelnen uns überlieferten Worte und Reden Jesu zu einem wirklichen Geschichtsfaden zusammenspinnen zu können. Perioden der Wirksamkeit des Herrn lassen sich noch konstatieren, zumal die Andeutungen der Synopse und des Johannes in dieser Beziehung bei genauer Betrachtung beider durchaus Hand in Hand gehen; es läßt sich auch bei einer ziemlichen Anzahl von Worten und Thaten Jesu ungefähr die Periode, in die sie fallen müssen, angeben; aber eine genaue Bestimmung der Reihenfolge ist nicht durchführbar, und darum soll man überhaupt aufhören, die Einzelheiten des Lebens Jesu in Weise einer Biographie anzuordnen. Der eminent scharfsinnige Versuch von Weiß zeigt, daß wir dabei fortwährend auf bloß mögliche Kombinationen angewiesen sind, die ohne bindende Kraft, also ohne wissenschaftlichen Wert sind. Zweitens sachlich weiche ich inbezug auf den Inhalt des messianischen Bewußtseins Jesu von Weiß ab, und infolge dessen erscheint mir sowohl die Entstehung desselben, die ich in die Taufe setze, wie die Art der Geltendmachung desselben anders als ihm. — Soll ich schließlich die Bedeutung präcisieren, welche das Leben Jesu von Weiß mir für die theologische Gegenwart zu haben scheint, so ist mir die Hauptsache, daß einmal der Versuch gemacht und bis ins einzelnste durchgeführt ist, auf Grund einer konservativen Evangelienkritik eine wirkliche geschicht-

liche Entwickelung im Leben Jesu nachzuweisen, der Beweis erbracht ist, daß man eine solche nicht erst in die Evangelien hineinzutragen braucht, sondern in ihnen selbst diese Entwickelung noch vorliegt, und daß man nicht zu diesem Zweck sie zu amputieren braucht, sondern sie verwenden kann, wie sie sind. Ferner hoffe ich, daß durch dies Werk dem weiteren Kreise der theologisch Interessierten das Auge dafür geöffnet wird, daß man, so verschieden man über die Resultate der historisch-kritischen Methode urteilen mag, doch diese selbst weder abzulehnen braucht, noch ablehnen darf. Die Ausführungen des Verfassers werden zum Teil gewiß Ärgernis erregen; aber ich würde es schon für einen großen Gewinn halten, wenn die Konzessionen, zu denen ein so positiver Theologe sich genötigt sieht, zu der Erkenntnis beitrügen, daß es sich hier um wirkliche Schwierigkeiten handelt, die man weder totschweigen noch totreden kann, sondern um deren Lösung man sich in ehrlicher Arbeit abmühen muß. Und solch Stück ehrlicher Arbeit liegt hier vor. All' unsere Arbeit ist Stückwerk; darum soll man nicht vornehm sie verachten um deswillen, was man daran vermißt, sondern sich freuen an dem, was sie giebt, sei es an Richtigem, sei es an Gelegenheit und Anregung zur Verbesserung [1]). Und zu solcher Freude ist hier selten reiche Gelegenheit.

---

[1]) Der Herr Verfasser möge mir bei dieser Gelegenheit zwei Bitten gestatten. Erstens ist ein Index der erklärten evangelischen Stellen ein unabweisliches Bedürfnis. Denn da natürlich der Zusammenhang der evangelischen Erzählungen von dem Verfasser zerbrochen wird, so ist es selbst dem, der das Buch so genau kennt wie ich, sehr schwer, die Stelle zu finden, wo ein bestimmtes Wort Jesu behandelt ist; wie viel unmöglicher noch für Leser, die dem Werk nicht so viel Zeit widmen können. Zweitens möchte ich im Interesse der Studierenden wünschen, daß das immer wiederkehrende „man wendet ein", „es wird gesagt" in Anmerkungen durch Namennennung und genaue Citate (wie bei Keim) ergänzt werde. Die Studierenden schaffen sich doch nur ein Leben Jesu an, und daher ist wünschenswert, daß sie darin zugleich die Wege zu eigenem Studium gewiesen bekommen.

2.

Die Anlage des Johannes-Evangeliums.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

Für die Beantwortung der Frage nach dem schriftstellerischen Charakter des Johannes-Evangeliums ist es von der größten Wichtigkeit, die Anlage der Schrift nachzuweisen, über den Aufbau des in ihr verarbeiteten Stoffes ein klares Urteil zu gewinnen. Es begreift sich somit aufs beste, daß gerade in unserer Zeit, je energischer man von allen Seiten darauf hinarbeitet, dem Evangelium das Geheimnis seiner Genesis abzulauschen, auch die Frage nach der Disposition desselben von verschiedenen Seiten in Angriff genommen wird. Es kann freilich auch nicht wunder nehmen, wenn, entsprechend der so engegengesetzten Würdigung, welche dem Evangelium zuteil wird, auch hinsichtlich seiner Anlage sehr verschiedene Urteile gehört werden.

Gerade dies Auseinandergehen der Ansichten aber legt es nahe, durch eine Darlegung des Ganges der bisherigen Untersuchung den Zusammenhang auch der verschiedenartigsten der heute geltend gemachten Auffassungen nachzuweisen. Eine solche Darstellung aber dient auch ausdrücklich dem Zwecke unserer Arbeit: sie wird einerseits am besten dasjenige ins Licht stellen, was als das gesicherte Resultat früherer Arbeit gelten kann; anderseits wird sie auch der Untersuchung, welche wir der Sache zu widmen gedenken, ihre Stelle im Verlaufe der Verarbeitung des Problems sichern.

Lampe, dessen Erklärung des Evangeliums auch neueren Kommentatoren noch mit vollem Recht als Fundgrube dient, läßt zwar mit Kap. 13, 1 einen zweiten Teil beginnen, nicht sowohl jedoch des Evangeliums, als vielmehr „der Geschichte Jesu Christi“. Daß aber der Evangelist „den Ausgang seines Lebens“ als dessen

zweiten Teil wertet, begründet jener damit, daß ja Leiden, Tod und Verklärung Jesu alles andere aufwiegen. Was von Lampe für die Auffassung der Komposition des Evangeliums ziemlich unwidersprochen sich erhalten hat, ist seine Ablösung des Abschnittes Kap. 1, 1—18 als des „Prologs“ und der Worte Kap. 20, 30 f. einschließlich das 21. Kapitel als der conclusio totius evangelii. Den Geschichtsstoff des ersten Teiles, welcher von Jesu öffentlichem Wirken handelt, teilt Lampe nach dem Schema der (acht) Reisen Jesu ein, unter welchen natürlich die Festreisen nach Jerusalem im Vordergrunde stehen, aber doch auch z. B. seine Überfahrt über den See Kap. 6, 1 als iter tertium gezählt werden muß, wenn für Kap. 6 der Ort gefunden werden soll. Ebenso ungenügend ist es, wenn die letzte Hälfte der Erzählung nach dem Schema: Tod (Kap. 13—19) und Auferstehung (Kap. 20) geteilt und von jenem Teile zunächst die Kap. 13—17 unter der Überschrift abgelöst werden: „quomodo se praeparaverit ad mortem“.

Wenn Bengel von der Festchronologie als dem Schema der Einteilung ausgeht, so hält er damit im wesentlichen das Einteilungsprinzip Lampes fest. Hebt er zugleich die Bedeutung der verschiedenen Schauplätze des Wirkens Christi hervor, so hat er damit einen Gesichtspunkt gewonnen, welchen wohl Spätere einseitig verwerten mochten, den aber doch auch Neuere sich mit Recht nicht haben entgehen lassen. Wenn er freilich darauf hinweist, wie am Anfang und am Ende der johanneischen Erzählung die Ereignisse je einer Woche eingehend dargestellt werden, so hat wenigstens der Evangelist durch nichts angedeutet, daß er auf die Siebenzahl der Tage oder ihre Korrespondenz Gewicht legt. Wohl aber war es Bengel, welcher, zwar nicht als das Grundgesetz der ganzen Komposition, wohl aber in deren Geäder und Geäst, das Walten der Dreizahl hervorhob. Auch in diesem Stücke sind Bengels Andeutungen für seine Nachfolger von Bedeutung geworden.

Während dann Herder an der Zweiteiligkeit der Schrift festhielt, den Einschnitt jedoch nicht mit Lampe hinter Kap. 12, sondern hinter Kap. 11 machte, kombinierte Eichhorn mit der Zweiteilung Lampes den von Bengel geltend gemachten geographischen Gesichtspunkt als Einteilungsprinzip des ersten Teiles. Zahlreiche Nach-

folger jedoch bis auf unſere Tage hinab hat das Schema der Feſtreiſen gefunden. Ihm iſt in den älteren Auflagen noch Lücke gefolgt. Die Unzuträglichkeit desſelben aber trat doch zu ſehr ans Licht, als daß es ihn ſelbſt hätte befriedigen können. Nötigt es doch, z. B. Kap. 10, 22, wo die Erwähnung eines neuen Feſtes in geſchloſſenem Zuſammenhange (vgl. V. 26—31 die Fortſetzung der Rede vom guten Hirten) kaum mehr als eine Epiſode bedeuten kann, einen Hauptabſchnitt beginnen zu laſſen; ganz abgeſehen davon, daß weder zu dieſem Egkänienfeſte, noch zu dem Kap. 6 erwähnten Paſſa eine Feſtreiſe ſtattfindet.

So haben denn andere, ohne das Schema zu verlaſſen, in dasſelbe Modifikationen eingetragen. Schon Olshauſen machte die im Evangelium erwähnten Oſterfeſte zu Hauptepochen, teilte jedoch dasſelbe nun nicht in drei, ſondern in vier Teile, nämlich Kap. 1—6, 7—11, 12—17 und Kap. 18—21. Während dann der Franzoſe Arnaud (1863) hinter ihn zurückging und ſich einfach an die (fünf) Feſtreiſen des Evangeliums hielt, machte Ebrard den Verſuch, das Äußerliche des Schemas zu vergeiſtigen, indem er mit Recht darauf hinwies, wie jede der Feſtreiſen nach Jeruſalem Jeſum der Kataſtrophe ſeines Lebens näher führt, ſomit auch zu dem ideellen Aufbau des Evangeliums beiträgt. Dieſer Geſichtspunkt iſt neuerdings von dem Holländer Loman (De bouw van het vierde evangelie, 1877) von den Vorausſetzungen der Baurſchen Schule aus verwendet worden. Hat Johannes erſt durch die mehrfachen Feſtreiſen Jeſu, in welche er den einzigen Feſtbeſuch der Synoptiker aufgelöſt haben ſoll, ſeiner Darſtellung ihren dramatiſchen Charakter gegeben, ſo läßt ſich ja erwarten, daß der äußere Fortſchritt ſich mit dem inneren decken werde und ſo jene Reiſen durchgehends den Kreislauf des johanneiſchen Gedankens beſtimmen. Loman läßt denſelben ſich durch drei Kreiſe fortbewegen, welche nach Inhalt und Umfang einander überbieten und von denen der letzte, mit Kap. 7, 1 beginnend, mit dem Todespaſſa in die Leidensgeſchichte mündet.

Es war ein unſchätzbarer Fortſchritt zur Entdeckung des wahren Sachverhaltes, als de Wette darauf hinwies, daß nur von richtiger Beſtimmung der Tendenz des Evangeliums aus deſſen Aufbau

könne bestimmt werden. Schon Lampe hatte in jenem mit vollem Rechte einen fortgehenden Nachweis der Herrlichkeit Jesu Christi erblickt und z. B. mit genialem Blick darauf hingewiesen, wie auch die Leidensgeschichte Jesu fort und fort diesem Zwecke diene. Aber der fromme Mann hatte darin doch wesentlich nur ein objektives Moment der Geschichte gefunden, dem der aus Inspiration schreibende Evangelist gerecht geworden; da war also von einer seine Komposition bestimmenden Idee nicht weiter die Rede. De Wette bemächtigte sich derselben: die Herrlichkeitsoffenbarung Jesu Christi, als des fleischgewordenen Wortes, ist der leitende Gedanke des Evangeliums. Im ersten Kapitel, dem „Vorkapitel", welches de Wette somit von dem Ganzen löste, diesem gewissermaßen als Überschrift gab, wird auf den überweltlichen Grund der Christo eignenden Herrlichkeit hingewiesen und deren Offenbarung in Aussicht gestellt. Das Ganze des Evangeliums zerfällt in zwei Abteilungen, welche die beiden Kehrseiten der Geschichte Jesu darstellen, nämlich wie während seines irdischen Wandels zwar seine Herrlichkeit hervorgetreten, aber von der ungläubigen Welt meistenteils verkannt worden (Kap. 1, 11), wie er aber durch seinen Tod zu seiner Herrlichkeit gelangt sei (Kap. 12, 23. 28). „Wirksamkeit, Verkennung und Anerkennung" Jesu bilden den Inhalt der ersten Hälfte Kap. 2—12, in welcher wieder der definitive Übertritt Jesu auf judäisches Gebiet (Kap. 7), und die dadurch bedingte Vorbereitung der Katastrophe zwei Abschnitte zu scheiden nötig machen. Die trotz der Verkennung durch die Welt vollzogene Verherrlichung Christi (Kap. 13—20) stellt sich dann in Kap. 13—17 als eine innerliche, in Kap. 18—20 dagegen in ihrer äußeren Verwirklichung dar.

Es kann nicht überraschen, wenn dieser Einblick in den Aufbau des johanneischen Evangeliums für die nächstfolgenden Arbeiten bestimmend bleibt. Auch Frommann hält (Stud. u. Krit. 1840) an der Ablösung des ersten Kapitels als der Vorbereitung und Einführung der Wirksamkeit Jesu fest; das Weitere teilt er mit de Wette in die beiden Hälften Kap. 2—12 und Kap. 13—21, welche er als Kampf Jesu mit der Welt und als seinen Sieg über die Welt bezeichnet. Und während er durch das Evangelium das

Schema von Wort und Werk durchgeführt ſieht, läßt er zugleich den erſten Teil ſich nach den Feſtreiſen Jeſu als den Epochen des Kampfes gliedern, um dann im zweiten die Auferſtehung Jeſu als die äußerliche Überwindung der Welt von deren innerer Beſiegung bei ſcheinbarem Unterliegen zu unterſcheiden.

Auf die von de Wette geltend gemachten Geſichtspunkte ging dann in der dritten Auflage ſeines Kommentars auch Lücke ein. Nur daß er die Ausnahmeſtellung des erſten Kapitels, auf welche erſt in neuerer Zeit wieder zurückgegriffen worden iſt, aufgab und — wie uns ſcheinen will, vom Standpunkte de Wettes aus konſequent — für die erſte Hälfte des Evangeliums eine andere Unterabteilung fixierte. Iſt nämlich der Konflikt Jeſu mit der Welt der eigentliche Inhalt dieſes Abſchnittes, ſo mußte ſich von dieſem zunächſt Kap. 1—4 ablöſen, inſofern in dieſen ſich der ſpäter alles beherrſchende Gegenſatz doch mehr nur von ferne zeigt, während wir mit Kap. 5 u. 6, welche ſomit zum folgenden zu rechnen ſind, deſſen entſcheidenden Ausbruch erleben.

Das Schema, welches Baumgarten-Cruſius anwendet, obwohl er ſich gegen genauere Dispoſitionsverſuche verwahrt, erſcheint als eine Kombination der letztgenannten. Werke und Kämpfe füllen ihm die erſte Hälfte des Evangeliums, Sieg und Verklärung bilden den Inhalt des letzten. Kap. 1—4 ſind es Werke Jeſu, Kap. 5—12 ſeine Kämpfe, was berichtet wird (vgl. Lücke). Der Sieg Jeſu iſt zunächſt ein moraliſcher (Kap. 13—19), um dann in der Verklärung Kap. 20 ein ſichtbarer zu werden (vgl. Frommann).

Auch die Einteilung, welche Reuß befolgt, ſcheint uns hierher zu gehören. Schon in ſeinen „Ideen zur Einleitung“ markierte er Kap. 1—12, 13—17, 18—20 als die Teile des Evangeliums. Der erſte zeichnet Jeſu Offenbarung an die Welt, der zweite die an die Seinen, der dritte bietet die Vollendung der geſetzten Beziehungen. Dem Bedürfnis, den erſten Teil eingehender zu gliedern, ſind die ſpäteren Arbeiten von Reuß entgegengekommen. In ſeiner Erklärung des Evangeliums freilich hat er nur noch auf die mit Kap. 13, 1 gegebene Marke hingewieſen.

Ausgehend von der ſeit der Darſtellung de Wettes herrſchend

gewordenen Idee, daß der Kampf Jesu mit dem Unglauben das eigentlich treibende Element der johanneischen Darstellung sei, hat zuerst Schweizer dem Abschnitt Kap. 1—4 volle Selbständigkeit gegeben. Auch er gewinnt so drei Teile im Evangelium. Zunächst kündigt sich der Kampf nur von weitem an (Kap. 1—4). Sein Ausbrechen bildet den Gegenstand des zweiten (Kap. 5—12), sein Ausgang den des dritten Teils (Kap. 13—20). Die an Willkür grenzende Kühnheit, mit welcher Schweizer zugleich den überlieferten Bestand des Evangeliums preisgab, hat wohl auch dazu beigetragen, seinen Aufriß von dessen Bau zu diskreditieren.

Dennoch sind nach ihm, fast zu gleicher Zeit, C. R. Köstlin und Luthardt für die Dreiteilung des Buches eingetreten. Nur geht nach ersterem (Theol. Jahrbb. 1851, S. 194 ff.) dem Kampf mit dem Unglauben als erster Abschnitt das Offenbarwerden des Logos (Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 12) voraus, so daß der zweite Abschnitt, nicht zum Vorteil der Harmonie des Ganzen, Kap. 2, 13 bis Kap. 12, 50 umfaßt. — Nach Luthardt ist es schon wegen des ausgesprochen dramatischen Charakters der johanneischen Darstellung „von vornherein mehr als unwahrscheinlich", daß dieselbe in zwei Hälften sollte zu zerlegen sein. Vielmehr fordert es die Ökonomie des Dramas, daß in einem ersten Teile die Fäden gelegt werden, in einem zweiten der Knoten geschlungen, in einem dritten die Lösung geboten wird. Freilich nimmt so „der dritte Teil die beiden vorhergehenden in sich auf", so daß in etwa neben der Dreiteilung doch auch die Zweiteilung in ihrem Rechte bleibt.

Der erste Hauptabschnitt, Kap. 1—4, trägt die Überschrift: „Jesus, der Sohn Gottes". Seinen ersten Abschnitt bildet der Prolog, der also bei Luthardt zuerst wieder in die Ökonomie des Ganzen hineingezogen erscheint. Es folgt 2) „die erste Einführung Jesu in die Welt" in Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 11, an welche sich 3) der Abschnitt Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54 anreiht, welcher uns Jesum einerseits in Jerusalem und Judäa (Kap. 2, 12 bis Kap. 3, 36), anderseits in Samaria und Galiläa (Kap. 4) wirksam zeigt.

Der zweite Teil stellt den Kampf Jesu und der Juden dar (Kap. 5—12). Seine erste Abteilung erweist in Kap. 5 u. 6 Jesum als das Leben der Welt, von Judäa zunächst, dann von

Galiläa verkannt und verworfen. Den Höhepunkt des Kampfes zeigen zweitens Kap. 7—10, deren Reden, Jesu Auseinandersetzung mit den Juden, in die Worte „Ihr“ und „Ich“ sich summieren lassen. In drei Unterabteilungen, Kap. 7, 8, 9 u. 10, vollendet sich der dialektische Prozeß. Die Ereignisse der Kap. 11 u. 12 stellen als dritter Abschnitt dieses Teils uns unmittelbar vor die Katastrophe.

Der dritte Teil, Kap. 13—20, erhält die Überschrift: „Jesus und die Seinen.“ Daß dieselbe doch nur einer Seite der Darstellung gerecht wird, hat mit gutem Grunde Godet moniert. Innerhalb des Teiles stehen einander die Abteilungen Kap. 13—17 und Kap. 18—20 gegenüber. Jene bietet zunächst Thaterweise der selbstverleugnenden Liebe Jesu (Kap. 13, 1—31); es folgen Jesu letzte Reden (Kap. 13, 22 bis Kap. 16), endlich Kap. 17 sein großes Gebet. Die zweite Abteilung stellt sich als Jesu Liebesoffenbarung im Leiden und Sterben (Kap. 18 u. 19) und als seine Herrlichkeitsoffenbarung an die Seinen (Kap. 20) dar.

Das scheint uns mit Luthardt gewiß zu sein, daß bei solchem Aufriß das Evangelium einerseits volles Recht hat, als künstlerische Komposition zu gelten, während anderseits ein Widerspruch der Darstellung mit der Geschichte wenigstens a priori sich nicht wird behaupten lassen.

Eben ausgehend von der Voraussetzung aber, daß ein durchgeführter Plan das Evangelium müsse als eine rein ideelle Komposition, statt als glaubwürdigen Bericht von Thatsachen darthun, unternahm es Baur, Idee und Aufbau des Johannes-Evangeliums nachzuweisen. Der Logos, die Welt und die Synthese beider, der Glaube: — das ist der Inhalt, welchen in logisch geschlossenem dialektischem Prozesse das Evangelium zur Anschauung bringt. Von der Geschichte bleibt nicht einmal das übrig, daß das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Kap. 1, 15) seine Wahrheit und Bedeutung behielte. Der Glaube aber, von welchem Baur so viel redet, ist doch nur die Vermittlung des Gottverwandten in der Welt mit sich selbst. Und das soll der Heilsglaube des Evangelisten sein! Es ist allerdings ein „anderer Geist“, der sich in unseren Tagen zum authentischen Interpreten des Evangeliums aufgeworfen hat.

Ein weiterer, verhängnisvoller Irrtum ferner war es, wenn der unſer Evangelium allerdings durchgehende gegenſätzliche Zug, welchem ſchon Baurs Vorgänger, namentlich de Wette, zu viel Bedeutung eingeräumt, nach Baur vollends deſſen ganzen Inhalt beſtimmt. Daß eine ſolche Geſchichte des Unglaubens von der Kirche nie für ein Evangelium wäre gehalten worden, bleibt außer Acht. Jener negative Zug ſtellt ſo gewiß nicht das Spezifiſche unſeres Evangeliums dar, daß vielmehr derſelbe da, wo der Evangeliſt ſich über die Tendenz ſeines Werkes äußert, Kap. 20, 31, in keiner Weiſe zutage tritt.

Den Aufbau der einzelnen Teile des vierten Evangeliums hat Baur, trotz der auf deſſen Analyſe verwandten Arbeit, doch im Rohbau ſtehen gelaſſen, und lange genug hat es gedauert, bis einer ſeiner Nachfolger Hand angelegt, um denſelben „zu einem in reicher Einzelgliederung ausgeführten Bauwerke zu geſtalten“. In neun Abſchnitten beſpricht er das Ganze des Buches: Der Prolog (I. 1, 1—18) ſtellt den Logos als das abſolute Prinzip des Lebens und Lichtes dar. Der zweite Abſchnitt (II. 1, 19—36) handelt vom Zeugnis, als auf welchem das Wiſſen vom Daſein des Lichtes ruht, wie es, repräſentiert durch den Täufer, den Repräſentanten der Welt gegenübertritt, der dritte (III. 1, 37 bis Kap. 2, 11; 3, 22—36) von der erſten Selbſtbezeugung des Lichtes für den Glauben, zugleich von des Zeugniſſes Vollendung. Der vierte Abſchnitt (IV. 2, 12 bis Kap. 6, 71) ſtellt in verſchiedener Repräſentation Unglauben und Glauben Jeſu gegenüber. Der fünfte (V. Kap. 7—10) ſchildert des Unglaubens dialektiſche Überwindung; der ſechſte (VI. Kap. 11 u. 12) die Kriſis, welche mit der vollen Offenbarung des Abſoluten einerſeits, mit der Vollendung des Unglaubens anderſeits eintritt. Dem gegenüber vollzieht ſich in Kap. 13—17 (VII) die Selbſtvermittelung des Logos an die Welt durch volle Entfaltung der Momente der Idee vor den Jüngern. Endlich bringen die letzten Abſchnitte (VIII. Kap. 18 u. 19; IX. Kap. 20) die Herrlichkeit des Logos in Jeſu geſchichtlicher Verherrlichung zur Anſchauung, und zwar dem Unglauben gegenüber in Jeſu Leiden und Tod, für den Glauben in deſſen Rückkehr in die reine Geiſtigkeit des Logos.

Genügt schon diese Darstellung, um erkennen zu lassen, daß wir wirklich der genialen Hand Baurs mannigfache Einblicke in den Zusammenhang der johanneischen Darstellung verdanken, so wird, in welchem Maße doch auch Baur auf den Schultern seiner so abschätzig behandelten Vorgänger steht, augenblicklich klar, sobald wir den Versuch machen, jene Einzelabschnitte zu einem Schema der Komposition zu gestalten. Schließen sich nämlich, vom Prologe abgesehen, die Abschnitte 2—4, 5 u. 6, 8 u. 9 zu einer Einheit zusammen, so gewinnen wir das Schema der vier Teile, Kap. 1—6, 7—12, 13—17, 18—20, welches im wesentlichen mit dem de Wettes und seiner Nachfolger übereinstimmt. Nach Godet freilich soll es vielmehr eine Fünfteilung sein, auf welche Baurs Darstellung tendiert, indem er die Abschnitte Kap. 18 u. 19 und Kap. 20 in ihrer Scheidung festhält.

Wirklich hat in der Folgezeit die Zählung von fünf Teilen des Evangeliums eine Reihe von Vertretern gefunden. Baurs eifernder Gegner Ewald führt deren Reigen. Auch hier, wie immer, siegesgewiß in seinen Resultaten, statuiert er fünf Teile, deren jedem drei Unterabteilungen gegeben werden. Ihm schloß sich zunächst Meyer an; diesem folgte, unsicheren Schrittes freilich, Bunsen. Ferner haben de Rougemont und Godet, und jüngst noch Schenkel und Thoma die Fünfteilung des Evangeliums durchgeführt.

Es dürfte im Interesse der Übersicht sein, wenn wir die hier zu erwähnenden Einteilungen in schematischer Übersicht zusammenstellen, indem wir, dem Vorschlage Godets entsprechend, auch dem Schema Baurs, auf die Fünfzahl reduziert, noch einmal eine Stelle gönnen.

	I.	II.	III.	IV.	V.
Baur:	1—6.	7—12.	13—17.	18. 19.	20.
Ewald:	1—2,11.	2,12—4.	5—6,14.	6, 15 — 11,46.	11,47 — 20.
Meyer:	1, 19 — 2, 11.	2,12—4.	5 u. 6.	7—11.	12—20.
Bunsen:	1, 19 — 2, 12.	2,13—5.	6.	7—11.	12—20.

	I.	II.	III.	IV.	V.
de Rgmt.:	1—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Godet:	1,19—4.	5—12.	13—17.	18. 19.	20.
Schenkel:	1, 15 — 4, 4.	4,5 — 6.	7—10.	11—17.	18—20.
Thoma:	1 u. 2.	3—6.	7—12.	13—17.	18—20.

Obwohl Bunſen und Meyer Ewald wenigſtens nicht ſo weit Folge leiſten, daß ſie, einem problematiſchen Schema zuliebe, mit ihm zwiſchen Kap. 5 u. 6 eine Lücke in dem überlieferten Texte unſeres Evangeliums annähmen, Meyer vielmehr die Zuſammengehörigkeit der beiden Kapitel zu einem Teile richtig herausgefunden hat, ſo leidet doch ihre Gruppierung weſentlich an den Fehlern der ſeinen. Jedenfalls würde von Harmonie der Kompoſition nicht mehr zu ſprechen ſein bei einer Schrift von zwanzig Kapiteln, deren vierter Teil fünf, der fünfte ſogar neun Kapitel umfaßte, während dem erſten nicht einmal ein einziges ganz zukäme. Da hörte man beſſer auf, von Dispoſition zu reden.

Tritt der Verſuch de Rougemonts, welchem ſich, was den Umfang der Abſchnitte, nicht ihre Inhaltsangabe angeht, Godet anſchließt, auf in deſſen Überſetzung des Olshauſenſchen Kommentars, ſo wird uns zugleich auch deſſen Geneſis klar. Es iſt das Lückeſche Schema mit Aufgebung der Mittelmarke Kap. 13, 1 in ihrer durchgreifenden Bedeutung, ferner mit Selbſtändigmachung des letzten Kapitels. Godet hat ſich dann ausgeſprochenermaßen auch an Baur orientiert. An dieſen hat ſich augenſcheinlich Thoma angelehnt. Schenkels eigentümliche Abweichungen dürften auch nicht in einem Stücke einen Fortſchritt bezeichnen und auf Nachfolge zu rechnen haben.

Überhaupt aber ſcheint es uns vollberechtigt, wenn Holtzmann (Zeitſchr. für wiſſ. Theol. 1881, S. 262) die Fünfzahl als die Einteilung des Ganzen beſtimmend von vornherein beanſtandet. Und dies nicht nur, weil dieſelbe „in unſerem Buche keine maßgebende Rolle ſpielt“, wie ihr denn im bibliſchen Gebrauche eine ſolche durchweg nicht zukommt, ſondern weil die Verarbeitung eines geſchichtlichen Stoffes zu den fünf Akten eines Dramas wenig

ſtimmt zu der ſchlichten Großartigkeit, welche die Stoffanordnung des Evangeliſten überall auszeichnet.

Der Einwand eines zu künſtlichen Schematismus aber, welchen Holtzmann (a. a. O., S. 265) nun erſt recht gegen die Siebenteilung erhebt, ſcheint uns doch nur unter gewiſſen Bedingungen zuzutreffen.

Daß zunächſt die Sieben im theokratiſchen Gebrauche vornan ſteht, braucht nicht erwähnt zu werden. Daß ſie in der Apokalypſe, welche doch der Arbeit des Pſeudojohannes als Vorlage gedient haben ſoll, das ſich ſtets wiederholende Prinzip der Anordnung des Einzelnen bildet, liegt ebenſo zutage. Der ſei es bedeutſame, ſei es ſpielende Gebrauch freilich, welcher auch im Evangelium von der Siebenzahl gemacht ſein ſoll, erſcheint uns mehr als problematiſch. Zwar ſind auch wir mit Bengel der Überzeugung, daß das von Kap. 1, 19 bis Kap. 2, 12 Verlaufende gerade ſieben Tage füllt, indem nach Kap. 1, 40 das V. 42 f. Erzählte einem folgenden Tage angehört und nach dem geſchloſſenen Zuſammenhang des Ganzen nur dem folgenden angehören kann. Aber eben indem hier das τὸ ἐπαύριον fehlt, kann die Geltendmachung gerade der Siebenzahl nicht beabſichtigt ſein. Der Seewandel (Kap. 6, 14 ff.) ferner iſt gerade Wunder genug, um zwar die ſeit Bengel immer wiederholte Behauptung: tria signa refert in Galilaea peracta, tria itidem in Judaea, problematiſch erſcheinen zu laſſen; er iſt aber wieder zu ſehr nur ein Teil der Speiſungsgeſchichte, um uns der Zählung von ſieben Wundern im Evangelium zu vergewiſſern. Die Zählung von ſieben Tagen von Kap. 12, 1 an bis zum Schluß des Evangeliums mag richtig ſein, ſie iſt zum mindeſten nicht gewiß; und die Gewinnung einer Siebenzahl von Tagen durch Addition der Tage, welche Jeſus ſeit dem Hilferuf der Schweſtern (Kap. 11, 3) in Peräa blieb (V. 6), zu den vier Tagen, welche Lazarus bei Jeſu Eintreffen ſchon im Grabe geruht (V. 17), macht geradezu mehr als alle Arithmetik zuſchanden.

Warum aber an ſich ein Aufbau des Evangeliums nach dem Schema der Sieben unwahrſcheinlich ſein ſoll, iſt nicht abzuſehen. Freilich die planmäßige Verarbeitung eines in ſieben gleichartigen Akten verlaufenden Dramas erſcheint auch uns wenigſtens für einen

Geſchichte darſtellenden Apoſtel zu künſtlich. Bedenken wir aber, daß ſich die Sieben naturgemäß in die ungleichen Teile vier und drei zerlegt, das Evangelium aber den meiſten Bearbeitern als ein aus zwei ungleichen Hälften beſtehendes Ganzes ſich darſtellt, daß ferner die zweite Hälfte ſich nach den Geſichtspunkten Abſchied, Tod und Verherrlichung mit großer Natürlichkeit zerlegt, während auch für die Vierteilung der erſten Hälfte ſich Ruhepunkte ergeben, welche überhaupt keine Unterſuchung über die Einteilung des Buches unbeachtet laſſen darf, ſo möchte doch der Verſuch, durch Anwendung der Sieben ein ebenſo überſichtliches, als mannigfaches Schema nachzuweiſen, ernſte Beachtung verdienen. Der Überſicht wegen ſtellen wir auch hier zunächſt die verſchiedenen Schemata, welche ſich bei Anwendung der Siebenzahl ergeben haben, zuſammen.

Hengſtenberg:	Weiß:	Keil:	Lange:
I. Hauptteil: 1—12.		I. Hauptteil: 1—12.	1. (1, 1—18.)
1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	1. 1,19—2,12.	2. 1, 19 — 4.
2. 2, 13 — 4.	2. 2, 13 — 4.	2. 2, 13 — 4.	3. 5, 1 — 7, 9.
3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	3. 5 u. 6.	4. 7, 10 — 10, 21.
4. 7—12.	4. 7—10.	4. 7—10.	5. 10, 22 — 13, 30.
		5. 11 u. 12.	
II. Hauptteil: 13—20.		II. Hauptteil: 13—20.	6. 13,31 — 17.
5. 13—17.	5. 11—17.	6. 13—17.	7. 18 u. 19.
6. 18 u. 19.	6. 18 u. 19.	7. 18—20(21).	8. 20.
7. 20.	7. 20.		9. (21.)

Alles, was wir oben zugunſten des Schemas der Sieben geſagt, trifft zunächſt auf Hengſtenbergs Einteilung zu. Auch die Einſchnitte, nach welchen derſelbe den erſten Teil gegliedert, werden ſich uns ſämtlich als eingreifende Wendepunkte der Darſtellung legitimieren. Es fragt ſich nur, ob jene Einſchnitte ausreichen. Weiß z. B. hat mit Kap. 11 ſo energiſch einen neuen Abſchnitt

beginnend wahrgenommen, daß er lieber auf den Einschnitt zwischen Kap. 12 u. 13, als auf den zwischen Kap. 10 u. 11 hat verzichten wollen. Die Gliederung des Evangeliums in seine beiden Hälften mußte damit hinfallen. Und Keil hat sie nur dadurch wieder aufzurichten gewußt, daß er Kap. 11 u. 12 als fünfte Unterabteilung der ersten Hälfte ansetzte, damit wiederum die von der Sieben gebotene Gruppierung der Vier und Drei preisgebend. Wohl überrascht bei diesen drei Interpreten angenehm die relative Einigkeit. Aber eben die dennoch vorhandene Differenz scheint um so beredter für die Unzulänglichkeit des Schemas zu zeugen. Die eigentümlichen Abweichungen Langes, welcher außerdem durch Hinzunahme des Prologs und des Kap. 21 neun Teile gewinnt, können wir keineswegs als Verbesserungen betrachten.

Der Einteilung Hengstenbergs ist endlich diejenige Keims (Geschichte Jesu I, 114 ff.) nahe verwandt. Nur daß dieser, um die „Gliederung der Dreiheiten" konsequent durchzuführen, die erste Hälfte des Buches in die drei Teile Kap. 1—3, 4—6 und 7—12 zerlegt. Nun ist ohne Zweifel mit Kap. 3, 36 ein Höhepunkt, mit Kap. 4, 1 ein Wendepunkt in der johanneischen Darstellung gegeben. Daß dennoch diese Einteilung nicht die natürliche Gliederung darstellt, wird sich uns weiter unten mit Evidenz ergeben.

Fürwahr eine stattliche Reihe mannigfaltiger Versuche, den inneren Aufbau des Johannes-Evangeliums ans Licht zu stellen, welche wir in dem Bisherigen überblickt haben! Aber diese Mannigfaltigkeit gerade muß verwirrend wirken: kann doch zuletzt nur *eine* von all den Stimmen Recht behalten oder am Ende gar keine. Wirklich haftet einer guten Zahl der geschilderten Versuche der Charakter der Zufälligkeit an, welchen Holtzmann denselben vorwirft — wenn auch in sehr verschiedenem Maße. Hatten wir doch anderseits Gelegenheit, schon bei Lampe und Bengel auf wertvolle Beiträge hinzuweisen, welche sie für die Aufhellung des Problems geliefert. Ferner hat besonders de Wette, indem er die Idee des Buches zum Schlüssel seines Aufbaues machte, der methodischen Behandlung des Problems den richtigen Weg ein- für allemal gewiesen. Und Arbeiten, wie die Luthardts, dürften denselben eine gute Strecke weit wirklich gegangen sein. Aber auch der Letzt-

genannte verläßt ihn da, wo er von der Drei als der Form der „abgerundeten Abgeschlossenheit", von der Zwei als der „Form der Gegensätzlichkeit" zu reden beginnt und nun diese Formen je nach dem immer noch recht vag bestimmten Gesamtcharakter der einzelnen Abschnitte zur Anwendung bringt. Vgl. I, 215: „Dieser Teil (Kap. 2, 12 bis Kap. 4, 54) ist zweiteilig wegen des Gegensatzes, der ihn beherrscht. Jede der beiden Hälften aber hat etwas Abgeschlossenes in sich, das macht sie dreiteilig." Auch richtige Resultate — und Luthardt hat auch in diesem Falle richtig gesehen — erscheinen verdächtig bei solcher Begründung. Hat auch Luthardt sich frei gehalten von der spekulativ-theologischen Bedeutung, welche der Drei, „der Zahl Gottes", Delitzsch in unserem Buche vindiziert, und von den „künstelnden Mysticismen der Dreiheiten", in welche, besonders nach Köstlins, Keims und Hönigs Vorgang, Holtzmann „sowohl einzelne kleine Scenen als auch das ganze Leben Jesu hineingespannt" sieht, so haftet doch seinem Verfahren der Charakter des Apriorischen an und Kritiker, wie die letztgenannten, wissen seine Sätze nur allzuwohl in den Dienst ihrer Sache zu stellen. Hengstenberg seinerseits, dessen Ansprüchen auf Anerkennung wir gewiß voll gerecht geworden sind, operiert ganz unbefangen mit der „heiligen Siebenzahl" und verbittet es sich, daß man dies dem Evangelisten zur Spielerei anrechne (vgl. auch Meyer über die sieben Wunder im Evangelium, 5. Aufl., S. 49). Beruft er sich auch auf die Rolle, welche jene in der Natur spiele (?), so muß doch der Evangelist sie um ihrer Eigentümlichkeit willen seiner Arbeit zum Grunde gelegt haben, wenn jener dem Evangelium einen „systematischen Charakter" zuschreibt.

Es war somit ein richtiger Gedanke, wenn Hönig („Die Konstruktion des vierten Evangeliums", Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1871), obwohl gefangen in allen Vorurteilen der Baurschen Schule, doch ernsthaft den Versuch machte, aus dem im Evangelium vorliegenden Material das Gesetz seiner Anordnung zu gewinnen. Indem er zu entdecken glaubte, daß für die Kap. 2—6 sich ein einfaches Schema der Komposition nachweisen lasse, griff er auf die von de Wette vorgeschlagene Ablösung des ersten Kapitels zurück. Dieses — nicht der Prolog allein — bildet die

„Einleitung“ des Evangeliums und handelt von dem als geſchichtlich erkennbare Perſon erſcheinenden Logos.

Iſt nun Kap. 2—6 als ein geſchloſſenes Ganzes durch die Einheit ſeiner Konſtruktion nachweisbar, ſo haben wir in der „gleich enggeſchloſſenen Form“ der Kapitel 7—12 die Gewähr, den zweiten Teil des Evangeliums beſtimmen zu können, während Kap. 13—20 ſich von ſelbſt als dritter Teil ergiebt. Inhaltlich beſtimmt ſtellt der erſte den Gegenſatz des neuen und des alten, der zweite den Kampf beider, der dritte die Kataſtrophe dar.

Der erſte Teil, die Beſchreibung des Alten und des Neuen in ihren entgegengeſetzten Wirkungen, „erfolgt in einer dreifachen Stufenreihe von Bildern, welche unter ſich einen vom Allgemeineren zum Konkreteren ſich bewegenden Ideenfortſchritt darſtellen. Stellt der erſte Ideenkreis im allgemeinen das Alte und das Neue mit der ſichtlichen Notwendigkeit der Ablöſung gegenüber, ſo beſchäftigt ſich der zweite beſtimmter mit der Wirkung, die von beiden ausgeht ... und der letzte beſchreibt noch beſtimmter die einzelnen Momente der von Chriſtus ausgehenden Wirkung, als eine Selbſthingabe einerſeits, als empfängliche Hinnahme anderſeits“. — Das Schema nun, welches dieſen Teil und ſeine drei Unterabteilungen (2, 1 — 4, 46; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—71) beherrſcht, iſt das, daß jede der letzteren zunächſt aus zwei Geſchichten beſteht, an welche ſich eine Rede Jeſu anſchließt, welche den unter den Sinnbildern der angeblich geſchichtlichen Vorgänge verſteckten Ideengehalt zum Ausdruck bringt. Der zweite Teil, der Kampf des Alten mit dem Neuen, bietet zunächſt in Kap. 7—11 drei Kriſen, welche jedesmal in einer Gerichtsverhandlung gipfeln, welche 7, 45 ff.; 9, 13 ff.; 11, 47 ff. erzählt ſein ſollen. Dem „kriminellen Verfahren“ geht in jedem Teile voraus 1) eine Rede; 2) eine Ausſage über die Wirkung der Selbſtbezeugung Jeſu; 3) ein Werk, nämlich im zweiten Abſchnitt die Blindenheilung, im dritten die Totenerweckung. Nur dem erſten Abſchnitt fehlt letzteres Moment. In Kap. 12 ſodann findet dieſer Teil ſeinen zuſammenfaſſenden Abſchluß, und zwar in einer dreifachen Verklärung Jeſu in Salbung, Einzug und der Frage der Griechen. Der dritte Teil, welcher die Kataſtrophe ſchildert, zeigt 1) „das

in den Abſchiedsreden enthaltene geiſtige Vermächtnis Jeſu; 2) die Leidensgeſchichte; 3) die Auferſtehungsberichte".

Hönigs Darſtellung der Konſtruktion des vierten Evangeliums ſollte „den Nachweis eines vorhandenen Schemas ausführen, welches ſich ſo weit ausdehnt, daß jede einzelne Erzählung oder Rede des Evangeliums als Ausfluß des a priori aufgeſtellten Schemas erſcheint". Jener Schematismus alſo wird nicht von dem vorliegenden Stoff, ſondern von ihm wird der Stoff beſtimmt und muß ſich mit Notwendigkeit ſo geſtalten, wie er vorliegt: in „einer ſo beſtimmten Geſetzmäßigkeit, daß wir kecklich von einer Mathematik des Prozeſſes reden dürfen". Mit vollem Rechte alſo kann Hönig für ſich das Verdienſt in Anſpruch nehmen, das Werk Baurs da fortgeſetzt zu haben, wo dieſer es liegen gelaſſen, und wo bis dahin ſeitens ſeiner Nachfolger wenig geſchehen war.

Hönigs Arbeit hat zunächſt den Erfolg gehabt, auch auf kritiſcher Seite zu Arbeiten auf dem bisher vernachläſſigten Gebiete anzuregen. Aber auch inhaltlich erweiſen ſich ſeine Nachfolger von ihm wenigſtens darin abhängig, daß ſie zumeiſt an der Ablöſung des erſten Kapitels vom Ganzen feſthalten. Ja Hausrath, welcher in ſeiner Neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte das Schema Hönigs im weſentlichen reproduziert, geht im Glauben an dasſelbe ſo weit, daß er den von Hönig ſelbſt noch nicht gewagten Schritt thut, im Intereſſe ſeiner korrekten Durchführung die Vollſtändigkeit des uns überlieferten johanneiſchen Textes in Frage zu ſtellen.

Andere Kritiker freilich haben die neue Entdeckung nicht ſo unfehlbar finden können. Im Jahrbuch der hiſtor. Geſellſchaft Züricher Theologen von 1875 ſtellte Wild der Hönigſchen Konſtruktion eine andere gegenüber, welche nicht weniger den Anſpruch erhebt, das Baurſche Programm am Evangelium durchzuführen. Wenn aber derſelbe in den zwei Hälften des Evangeliums (2—12; 13—29), welche er mit Volkmar als actio und passio unterſcheidet, nicht ſowohl den ſich ſteigernden Kampf des Logos mit der Welt zur Darſtellung kommen läßt, als vielmehr den Logos in den je drei Unterabteilungen ſeiner Hauptteile je eine der Eigenſchaften, welche ihm der Prolog vindiziert, entfalten ſieht, ſo liefern ihm die eigenen Geſinnungsgenoſſen den Nachweis, daß die den

einzelnen Abſchnitten als Überſchrift gegebenen Momente des Logosbegriffes, nämlich die Darſtellung desſelben als ſchaffende Gottheit (2, 1 — 4, 42), als Leben (4, 43 — 6, 71), als Licht (7, 1 bis 12, 50), als Wahrheit (13—17), Gnade (18. 19) und Herrlichkeit (20), keineswegs den Inhalt der betr. Abſchnitte zum Ausdruck bringen.

Daß der Holländer Loman zur alten Stoffordnung nach Feſtcyklen zurückgekehrt iſt, wurde ſchon oben bemerkt; ebenſo haben wir Schenkels und Thomas Verſuche ganz andere Richtungen nehmen ſehen. So würde wohl auch Hönigs Konſtruktion der Vergeſſenheit anheimgefallen ſein, wenn nicht an ſie in jüngſter Zeit Holtzmann angeknüpft hätte (Zeitſchr. f. wiſſenſchaftl. Theol. 1881). Auch er ſieht in dem erſten Kapitel „eine Art von Introduktion“ zum Evangelium, welche 1, 52 „mit dem feierlichen Hinweis auf die Dinge, die da kommen ſollen“, abſchließt. An dem Hönigſchen Aufbau des erſten Teiles des Evangeliums findet er nichts zu beſſern. Vielmehr erblickt er ſelbſt den einen „der beiden feſten Pfeiler“ ſeiner Konſtruktion in dem „Befunde“, daß in den drei Abſchnitten 2, 1 — 4, 45; 4, 46 — 5, 47; 6, 1—71 je zwei „Geſchichtserzählungen“ einem Redeſtück vorausgehen. Glaubte nun aber Hönig von ſeinem zweiten Teil behaupten zu können, „daß er in einer ebenſo harmoniſchen Form aufgebaut“ ſei wie der erſte, ſo erhebt hiergegen Holtzmann Einſprache. Fehlt dem erſten der hier von Hönig angenommenen Kreiſe das grundlegende Wunder, iſt ferner die Schlußſcene des zweiten (9, 13 ff.) keine eigentliche Gerichtsverhandlung, ſo haben wir uns nach einem beſſeren Schema umzuſehen.

Daß wir aber auch nach 7, 1 ein dem in Kap. 2—7 entdeckten analoges Schema zu erwarten haben, darauf „weiſt jedenfalls der Umſtand hin, daß auch von 7, 1 ab wieder Erzählungsſtücke und Reden abwechſeln“, — ein Umſtand freilich, welcher bis dahin noch für niemand etwas Auffallendes hatte. Es ſind nur drei, „dafür aber um ſo breiter angelegte“ Geſchichtsbilder, „abſolute Machtwunder des Logos-Chriſtus“, welche von 7, 1 an das Evangelium darbietet: die Heilung des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus und — die nach 10, 17 f. als Jeſu eigene

That aufzufaſſende Auferſtehung. Um dieſe Machterweiſungen aber legen ſich je zwei Redeſtücke, und daß wir es in Kap. 7 — 10, 21; 10, 22 — 12; 13 — 20 wirklich mit drei parallelen Cyklen zu thun haben, ergiebt ſich daraus, daß es jedesmal die Erwähnung von Feſten iſt, welche den Anfang der geſamten Erzählungsreihe bildet. So tritt „die Kompoſition nach derſelben Schablone ſofort mit aller nur wünſchenswerten Deutlichkeit vor Augen“ und darf „als ein zweiter feſtſtehender Pfeiler der hier verſuchten Konſtruktion gelten“.

Es iſt ſomit der ganze Komplex von Kap. 7—20 zunächſt als ein, als der zweite Hauptteil der Kompoſition zu beſtimmen. Derſelbe enthält „die Darſtellung eines ununterbrochenen Kampfes, der mit zeitlichem Untergang Jeſu und ſeinem ewigen Triumphe endet“. Der durchſchlagende Beweis aber für die Richtigkeit dieſer Konſtruktion beſteht in der „überraſchenden Korreſpondenz“ des Einzelnen, welche ſich bei Vergleichung des Inhaltes der Abſchnitte der einen mit den entſprechenden der anderen der beiden Hälften ergiebt.

Dennoch iſt die entwickelte nur eine Seite der johanneiſchen Konzeption. Iſt nämlich der Abſchnitt Kap. 13—20 „zunächſt als dritte Gruppe der zweiten, der Darſtellung des Kampfes gewidmeten Reihe gedacht“, ſo „tritt dieſe dritte Gruppe zugleich auch als Kehrſeite auf zu der ganzen bisherigen Ausführung“. Alles Vorangegangene tritt „ihr gegenüber unter eine gemeinſame Beleuchtung, nämlich unter die des hellen Lebenstages, während jetzt von 13, 1 ab die Leidensnacht, von 20, 1 ab der Oſtermorgen ſcharf kontraſtierende Farben erzeugen“. Somit ergiebt ſich für die Dispoſition des Evangeliums eine kombinierte Betrachtungsweiſe. Die Kapitel 13—20, auf keinen Fall neben den Abſchnitten Kap. 2—6 und 7—12 als dritter Teil des Ganzen zu zählen, ſind entweder neben 7, 1 — 10, 21; 10, 22 — 12, 50 als dritte Gruppe des zweiten Teiles zu betrachten, oder aber als zweiter Teil des ganzen Evangeliums den erſten zwölf Kapiteln gegenüberzuſtellen. „Iſt ihr Umfang in letzter Beziehung zu kurz, ſo erſcheinen ſie in erſterer dafür zu lang, ſo daß ſchon das Geſetz der Symmetrie eine kombinierte Betrachtung erfordert.“

Es bedarf allerdings des ganzen Glaubens an die „künſtleriſche Virtuoſität des Verfaſſers“, um die Wege, welche ſein Interpret weiſt, wahrſcheinlich zu finden. Aber da Holtzmann für dieſelben den Grad von Evidenz in Anſpruch nimmt, daß er für ſie die eine und die andere Beobachtung nur noch „zum Überfluſſe“ beizieht, ſo dürfen wir es uns nicht erlaſſen, wenigſtens einige Momente hervorzuheben, welche die von ihm empfohlene Konſtruktion als Illuſion darthun dürften.

Es iſt zunächſt die Ablöſung des erſten Kapitels vom Ganzen des Buches, welche wir beanſtanden müſſen. Hat der Evangeliſt, was er nie wieder in ähnlicher Weiſe thut, die Ereigniſſe von 1, 19 an bis 2, 11 hin durch gewiſſenhafte Bezeichnung der Tagesfolge zu einer ununterbrochenen Kette verbunden, ſo hat kein Interpret das Recht, dieſe Verbindung leichter Hand abzubrechen. Die Verkennung derſelben bedeutet einen Rückſchritt über Bengel hinaus. Wohl umfaßt die mit 1, 52 eröffnete Perſpektive viel mehr als die Kana-Geſchichte, aber zunächſt ſtellt ſie doch nur dem ſchon bei Jeſu Erlebten das Größere gegenüber, das folgen ſoll (1, 51) und ſich zunächſt in dem *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* (2, 11) verwirklicht. Findet dann aber bei 2, 12 ein unverkennbarer Abſatz in der Erzählung ſtatt, ſo werden wir uns nicht daran irre machen laſſen, mit Bengel und Baur, mit Ewald, Meyer und Bunſen, mit Luthardt, Hengſtenberg, Weiß, Keil u. a. bei 2, 12 einen Abſchnitt des Evangeliums anzunehmen, wenn nicht gewichtige Reflexionen ein anderes fordern ſollten.

Was Hönig zur Ablöſung des erſten Kapitels führte, iſt leicht erſichtlich. Es iſt das Schema, welches er in Kap. 2—6 wahrnimmt und um deswillen ihm Holtzmann die Entdeckung der Konſtruktion dieſes Teiles zuſchreibt. Aber ſehen wir zu, worin die Entdeckung beſteht. Im Grunde doch nur in der Wahrnehmung, daß auf die Erzählung 2, 1 — 11 die von Jeſu Auftreten im Tempel, auf die von der Heilung des Sohnes des Königiſchen (4, 46 — 54) die des Bethesda-Kranken, auf das Wunder der Speiſung in Kap. 6 das des Seewandels folgt. „Alſo treten die Erzählungen paarweis auf“ — ſo heißt es. Und doch kann es nur oberflächlichem Blicke ſo ſcheinen. Mag Kap. 6 zwei Wun-

der enthalten; gewiß bildet der Zuſammenhang V. 1—24 nur ein „Erzählſtück“: ſomit fehlt dem Schema in der dritten Reihe das zweite Glied. Wollte man hingegen in Kap. 6 die Zweiheit der Wunder betonen, ſo entbehrte hinwiederum das zweite Glied der erſten Reihe, die Tempelreinigung, durchaus des Charakters des Wunders. Die notwendige Harmonie der Glieder iſt alſo ſchon hier undurchführbar.

Wo wäre ferner eine Andeutung des Evangeliſten zu finden, daß er die erwähnten Geſchichtserzählungen als paarweis zuſammengehörig aufgefaßt? In der Form der Darſtellung gewiß nicht; vielmehr ſchiebt ſich ſowohl 2, 11 ff. wie 4, 54; 5, 1 ein unverkennbarer Abſatz zwiſchen die angeblichen Paare. Ganze Zeiträume werden überſprungen, während in 6, 1—24 die Darſtellung ſich ununterbrochen fortbewegt. Da werden wir denn auf den Inhalt des Erzählten verwieſen. Aber auch hier Willkür und Gewalt. Zwar ſcheint es ſo natürlich, wenn der angeblich antijudaiſtiſchen Wein- und Waſſerallegorie des Kana-Wunders in der Geſchichte der Tempelreinigung der Gegenſatz des alten und des neuen Tempels entſprechen ſoll. Aber nach dem Zeugnis des Evangeliſten war jene That Jeſu vielmehr ein Beweis ſeines Eifers für das beſtehende Gotteshaus (2, 17), erſt das auf das „Erzählſtück“ folgende Geſpräch Jeſu mit den Juden führt auf jenen Gegenſatz. Das Gemeinſame der Geſchichten vom Sohne des Königiſchen und vom Bethesda-Kranken iſt doch nur, daß beide Krankenheilungen darſtellen. Im übrigen entſprechen ſich die beiden Ereigniſſe ſo wenig als irgend möglich. Eine innere Korreſpondenz des Speiſungswunders aber mit dem Seewunder dürfte man vergeblich aufzufinden ſich bemühen.

Und wie die Hönigſche Teilung zuſammenfaßte, was auseinandergehört, ſo reißt ſie wieder auseinander, was zuſammengehört. Zuſammen gehört zunächſt, wie wir geſehen, die Geſchichte der Kana-Hochzeit mit dem Vorhergehenden. Zuſammen gehört vor allem die Geſchichte vom Königiſchen mit dem über Jeſu Aufnahme in Galiläa Berichteten (vgl. 4, 48 mit V. 45); die Auslieferung dieſes Abſchnittes voll inneren Friedens an die Gegenſätze der Folgezeit aber iſt dann erſt recht nicht berechtigt, wenn man, wie

Holtzmann, als das „den im dritten und vierten Kapitel geſchilderten Prozeſſen“ Gemeinſame „die völlig glatte Weiſe“ hervorhebt, in der ſie ſich vollziehen. Ferner ſind es doch nicht bloß diejenigen Disponenten, welche in den Kapiteln 5 u. 6 einen beſondern Teil erblicken, welche den parallelen Charakter der beiden Kapitel hervorheben. Die beiden erſten durchgeführten Kriſen, die eine in Judäa, die andere in Galiläa und im Jüngerkreiſe ſelbſt, beide bei feſtlicher Gelegenheit, beide ausgehend von einer Herrlichkeitsentfaltung Jeſu und durch deſſen Worte zum Ausbruch gebracht: es gehört einiger Mut dazu, ſolchen Zuſammenhang zu verkennen zugunſten eines Schemas, das im beſten Falle ein ſehr problematiſches iſt.

Aber, ſo müſſen wir noch fragen, was ſoll bei Hönig und ſeinen Nachfolgern überhaupt als „Geſchichtserzählung“, was als „Redeſtück“ gelten? — Wir haben ſchon darauf hingewieſen, wie ſich die als „Geſchichtserzählung“ behandelte Tempelſcene 2, 13—22 vielmehr in ein eigentliches Erzählſtück und in ein Redeſtück zerlegt. In dem angeblichen Redeſtück 2, 23 — 4, 46 begegnet uns zunächſt 2, 23—25 die geſchichtliche Notiz über Jeſu jeruſalemitaniſches Wirken und deſſen Erfolg. Und wenn man die Geſchichte von Jeſu erſter Begegnung mit Nikodemus als Redeſtück behandelt, ſo kann doch auch dieſe Bezeichnung nur als a potiori genommen gelten: der Evangeliſt will, wie die Notiz 19, 39 beweiſt, wenigſtens ebenſo ſehr auch als ein geſchichtliches Ereignis berichtend angeſehen werden. Die Darſtellung von Jeſu Täuferwirkſamkeit und dem letzten Zeugnis des Täufers 3, 22—36 zerlegt ſich ſelbſt in einen erzählenden Teil und ein Redeſtück. Auch das Kommen Jeſu nach Samaria, ſeine Begegnung mit dem Weibe, das Gehen und Kommen derſelben, der Jünger, der Samariter, die Verhandlungen des Weibes mit ihren Landsleuten und die der letztern mit dem Weibe nehmen einen ſolchen Raum in der Darſtellung 4, 1—42 ein, daß es ſchwer halten dürfte, hier wieder nur ein Redeſtück zu ſehen, in welchem Jeſus „nichts zu thun hat, als ſein Programm zu entfalten“. — Die weiteren Abſchnitte bieten Anlaß genug zu ähnlichen Bemerkungen.

Blicken wir endlich auf die Beziehung, welche zwiſchen den

ſogenannten Redeabſchnitten und den Geſchichtserzählungen beſtehen ſoll. Nach einem bei den Kritikern neuerdings geradezu zum Überdruß abgebrauchten Bilde verhalten ſich dieſe zu jenen „gewiſſermaßen als Titelvignetten, wie in alten Büchern ſymboliſche Holzſchnitte den Inhalt der Kapitel zum voraus erraten laſſen“. Die Beziehung der Geſchichten 2, 1 ff.; 2, 13 ff. auf das folgende Redeſtück gewinnt Holtzmann nur, indem er „trotz der myſtiſchen Deutung“, welche der Evangeliſt dem „Spruch vom Falle des alten Tempels“ ausdrücklich giebt, denſelben „auf die prophetiſchen Erzählungen über den Gottesdienſt im Geiſte und in der Wahrheit“ (4, 24 f.) bezieht. In den beiden folgenden Kapiteln ſchließt allerdings Lehrrede an Thatſachen an, ſo jedoch, daß es ausſchließlich die Geſchichte 5, 1 ff. iſt, mit welcher es die folgende Auseinanderſetzung zu thun hat, wie auch das Wort vom Lebensbrot ausſchließlich auf die Speiſungsgeſchichte, und auch nicht mit einem Zuge auf die vom Meereswandel zurückblickt.

Wir haben nun wohl ein Recht, zu urteilen. Das mit ſo viel Emphaſe angeprieſene Schema des Abſchnittes Kap. 2—6 bewährt ſich an keinem Punkte. Äußerlich, wie es iſt, hat es ſehr zufällige Momente, die noch nicht einmal richtig aufgefaßt werden, dem ideenreichſten Evangeliſten als Leitfaden für deſſen Konſtruktion angedichtet. Die Maſſe von Allegorieen und kirchengeſchichtlichen Beziehungen, welche der an der Apokalypſe geſchulte Pſeudoevangeliſt in die Maſchen dieſes Netzes ſoll hineingeflickt haben, können uns die Sache nicht wahrſcheinlicher machen. Sind ſie doch zum Teil recht trivial, wie z. B. die Bemerkung, daß das Geſpräch mit Nikodemus die in der apoſtoliſchen Zeit gewiß nicht ſeltene Erſcheinung der Bekehrung vornehmer Juden zu „illuſtrieren“ hat. Aber wir haben uns abſichtlich auf eine weſentlich formale Kritik der gegneriſchen Theſe beſchränkt. Auf dem Gebiete der ſachlichen Würdigung evangeliſcher Geſchichte liegen prinzipielle Gegenſätze vor, deren Diskuſſion ebenſo unfruchtbar, wie unerquicklich iſt. Da laſſe man einander gehen!

Der „erſte der beiden feſten Pfeiler“ der Holtzmannſchen Konſtruktion hat keinen Grund im Evangelium. Wenn dem nicht ſo wäre, was konnte den Evangeliſten veranlaſſen, im Folgenden das

„so klare Schema“ des ersten Teils aufzugeben? Je äußerlicher es war, um so leichter ließ es sich durchführen, zumal für einen Verfasser von so „künstlerischer Virtuosität“. Aber Holtzmann könnte antworten, daß wenigstens der dritte Kreis des zweiten Teiles, die Darstellung der Ausgänge des Lebens des Herrn, einen anderen Aufriß erforderte, indem für dieselben durch die synoptische Überlieferung ein ziemlich fester Typus geschaffen war. Wirklich sind nach ihm die beiden ersten Abschnitte der zweiten Hälfte Vorstufen der letzten, „nach den Normen und Maßen dieser letzten und entscheidenden Hauptstufe eingerichtet“. Aber dies ist einfach nicht der Fall. Zugegeben, daß jene beiden ersten Gruppen nach dem Schema: Rede — Geschichtstableau — Rede, komponiert seien; wo bleibt im letzten Abschnitte die abschließende Rede, welche nach dem Geschichtsabschnitt Kap. 18—20 dem Redeabschnitte Kap. 13—17 die Wage hielte? — Also der „zweite feststehende Pfeiler“ der Holtzmannschen Konstruktion bricht, sobald man ihm auch den dritten Abschnitt zu tragen geben will.

Wir hätten noch gar viel einzuwenden. Da gälte es z. B. zu fragen, ob denn nicht Kap. 13, 1—30 eine Geschichtserzählung darstellt. Da hätten wir auf den so unglücklich als möglich in Kap. 10, 22 gewählten Grenzpunkt des ersten und zweiten Abschnittes hinzuweisen, in dessen Annahme Holtzmann heute wohl nur mit dem von ihm mit so viel Übermut behandelten J. P. Lange zusammentrifft. Es genüge, nur darauf hinzuweisen, daß Holtzmann mit seinem Versuch, Hönigs Arbeit über die Konstruktion des Evangeliums zum Abschluß zu bringen, bei jenem selbst (Zeitschr. für wiss. Theol. 1883, S. 216 ff.) wohl ein Kompliment, aber keine Nachfolge findet.

Und doch ist Hönig indessen an dem 1871 mit gleicher Parrhesie, wie der erste, vorgetragenen zweiten Teil seiner Konstruktion irre geworden. Um so mehr kommt ihm darauf an, die von ihm entdeckte „feine, durchsichtige Gliederung der Abschnitte Kap. 2—6“ intakt zu erhalten; „Holtzmann hat gewiß recht, wenn er von der Unzerstörbarkeit dieser Gliederung ausgeht“.

Da wir somit ebenso gewiß unrecht haben, so begnügen wir uns, den von Hönig nunmehr versuchten Aufbau kurz zu skizzieren. —

Durch Wild und Holtzmann hat sich Hönig überzeugen lassen, daß die Zweiteilung des ganzen Evangeliums die richtige ist, und will nunmehr die Kap. 1—11 als ersten, Kap. 12—20 als zweiten Teil des Evangeliums ansehen. Der erste derselben hat die Reihe der Selbstoffenbarungen Jesu, der zweite die der „Wirkungen" darzustellen. Es ergiebt sich zunächst die Aufgabe, das Schema von Kap. 2—6 für den größeren Umfang des neubestimmten ersten Teils zu verwerten. Nun hat Holtzmann darauf hingewiesen, daß in den beiden ersten Abschnitten (Kap. 2, 1 bis Kap. 4, 45; Kap. 4, 46 bis Kap. 5, 47) je ein galiläisches und ein judäisches Wunder einander zur Seite stehen. Im dritten (Kap. 6) werden dann zwei galiläische Wunder erzählt. Doch sind diese nach Hönig als ein „kombiniertes Wunder", als ein Doppelwunder zu betrachten, und somit stellen die galiläischen Wunder in ihrer Stufenfolge den „Positiv, Komparativ und Superlativ der Selbstoffenbarung" Jesu dar. Diesem Kreislauf galiläischer Offenbarungen aber entspricht ein judäischer. Seine beiden ersten Ringe schneiden sich mit den entsprechenden galiläischen. Das dritte, größte, judäische Zwillingswunder besteht in den beiden Großthaten der Blindenheilung und der Lazaruserweckung. Gewiß ist so „die Steigerung von der Tempelreinigung, die den Charakter des Wunders entbehrt, bis zu dem kolossalen Doppelwunder eine ungeheure". Ergiebt sich so eine vierfache Teilung des in Rede stehenden Abschnittes, so ist dieselbe doch „nur die zufällige Kehrseite der eigentlich beabsichtigten dreifachen Abstufung der beiden Aktionen in Galiläa und Judäa". Jede Gruppe hat zwei Werke, verbunden mit den dazu gehörigen Redestücken. Daß diese in der vierten Gruppe „den Geschichten vorausgehen", hat seinen „offenbaren Grund darin, daß diese Stufe die Krisis herbeiführen muß". Daß dennoch Hönig „diese vier Gruppen sehr gleichmäßig ausgeführt" findet, fällt freilich noch mehr auf, wenn man beachtet, daß die dritte nur Kap. 6, also ein, die vierte dagegen Kap. 7—12, also sechs Kapitel umfaßt, mehr als die drei anderen (Kap. 2—6) zusammengenommen.

Der Schlüssel für das Verständnis des zweiten Hauptteils liegt in Kap. 12. Dies gehört „schon logisch" in den zweiten Teil, „da es entschieden mehr Wirkung der Selbstoffenbarung als

dieſe ſelbſt darſtellt". „Aber entſcheidend iſt die überraſchende Beobachtung, daß die drei Erzählungen dieſes Kapitels genau korreſpondieren mit den drei Teilen des zweiten Teils, daß ſie dieſen letztern ihre tiefere ideale Beleuchtung geben, daß ſie mit einem Worte für ſie das geben, was wir ſuchen — die Idee."

Schilderte das zwölfte Kapitel eine „dreifache Verklärung Chriſti", ſo iſt der Begriff der Verklärung derjenige, welcher der Geſtaltung des zweiten Teiles zugrunde liegt. Jenes aber enthält: 1) „Die Salbung der Maria — d. h. eine Verklärung Jeſu im engeren Jüngerkreis" [!]; dem entſpricht die Verklärung Jeſu im Jüngerkreiſe Kap. 13—17. 2) „Den Einzug in Jeruſalem — d. h. eine Verklärung Jeſu als König vor dem ſonſt feindlichen *κόσμος*"; die Verklärung Jeſu als des *βασιλεύς* gegenüber dem *κόσμος* aber bildet den Inhalt der Leidensgeſchichte, Kap. 18 — 19, 37. 3) Die Stimme — eine dritte Verklärung durch Gott ſelbſt. Dieſem Momente entſpricht als dritter Teil die Geſchichte der Grablegung, Auferſtehung und Erſcheinung Jeſu. Seinen Inhalt bildet die „Verklärung Chriſti direkt als des göttlichen Logos".

Nun aber gilt es noch, dem erſten Kapitel des Buches ſeine Stelle zu geben. Dieſes wird für den erſten Teil desſelben ähnliche Bedeutung haben, wie das zwölfte für den zweiten. „So deutlich tritt der Charakter allerdings nicht hervor", — aber was läßt ſich nicht nachweiſen? So wird denn nach Ausſchluß des Prologs eine Vierteilung des Kapitels vollzogen, welche unter den Rubriken: „Johannes und Jeſus" (Kap. 1, 19—28), „das der Welt Sünde trägt" (Kap. 1, 29—34), „das Lamm Gottes" (Kap. 1, 35—43), „der Sohn Gottes" (Kap. 1, 44—52) zu den vier Gruppen des erſten Teils in Beziehung geſetzt wird. Wir denken, dies Referat allein genügt zur Kritik des Verfahrens.

Wir ſind weit davon entfernt, den Fleiß und den Scharfſinn zu verkennen, welchen Hönig und ſeine Nachfolger, die ja auch ſeine Vorgänger heißen können, an die Löſung des hier vorliegenden Problems gewandt haben. Auch heben wir gern und dankend hervor, daß gerade Hönig ſich redlich bemüht, die Prinzipien ſeiner Einteilung dem eigentümlich johanneiſchen Gedankenkreiſe zu entnehmen; aber da liegt das Verhängnis, das ihren Beſtrebungen

jeden dauernden Erfolg versagt: indem sie statt eines Evangelisten einen künstelnden Komponisten zum Verfasser des Buches machen, müssen sie scheitern an der erhabenen Einfalt des Werkes, in welchem freilich der geistige Ertrag eines ganzen reichen Lebens uns entgegentritt, aber das einst Gesehene und das seither Erlebte, beides Geschehenes, in eine wunderbare, heilige Einheit verklärt. So sehen jene, selbst was sie Richtiges sehen, doch nicht richtig. Sie fragen nach dem Schema des Buches und jagen damit Schemen nach: denn in solche Fesseln läßt sich eines Johannes Geist nicht schlagen. Je künstlicher die Schablone wird, um so mehr Künstelei gehört zu ihrer Durchführung. Und wie jeder sein εὕρηκα siegesbewußt ausruft, so stimmen am Ende ihre Zeugnisse nicht überein.

Der Stand des Prozesses — das scheint uns das deutliche Ergebnis seines bisherigen Verlaufes — fordert zu erneuter Untersuchung des Sachverhaltes auf, zu einer Untersuchung ferner, welche im Gegensatz zu den zuletzt besprochenen Versuchen mehr an die früheren sich anschließt, indem sie deren Einseitigkeiten abzustreifen und ihre methodischen Fehler zu vermeiden sich bestrebt. Ausgehend von der These de Wettes, daß nur von richtiger Erkenntnis der Tendenz des Evangeliums aus sich der Einblick in die Anlage desselben ergeben wird, fragen wir zunächst nach des Evangelisten Absicht und dem theologischen Charakter seiner Schrift.

Daß er habe die „Zeichen" darstellen wollen, in welchen der Jesus der Geschichte vor seinen Jüngern seine Herrlichkeit offenbarte (vgl. Kap. 2, 11), und zwar zu dem Zwecke, um bei seinen Lesern den Glauben an ihn als den Christus, den Sohn Gottes, zu begründen und sie damit des Heilsgutes des ewigen Lebens teilhaftig zu sehen, — das ist es, was der Evangelist am Schlusse seiner Schrift (Kap. 20, 30f.) über seine Tendenz aussagt. Tritt uns aus diesen Worten zunächst die übergreifende Einstimmigkeit seiner Absicht mit der der anderen Evangelisten entgegen — denn auch die synoptischen Evangelisten wollen Heilsbotschaft sein von Jesu, dem Messias, dem Sohne Gottes, und haben Weckung, Befestigung und Vertiefung des Glaubens an diesen zum Zwecke —,

ſo gilt es doch hier, die Divergenzen klar zu erkennen, welche die überwiegende Konſonanz in ſich birgt. Wirklich konnte der Evangeliſt, ohne ſich zu verleugnen, dieſelben an dieſer Stelle zurücktreten laſſen, nachdem er ſeiner Schrift das ihm eigene theologiſche Programm vorausgeſchickt und dasſelbe in ſeiner Darſtellung vollauf zur Geltung gebracht hatte. Aus dem Evangelium, inſonderheit aus dem Prologe heraus haben wir ſomit auch die Schlußworte des Evangeliſten zu interpretieren, wollen wir anders ſeiner Abſicht gerecht werden.

Es iſt vor allem das letzte Wort des Evangeliſten, das *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, welches uns daran erinnert, daß wir es mit einer ſpezifiſch johanneiſchen Beſtimmung des Heilsgutes zu thun haben, mit dem ewigen Leben, welches der Glaubende ſchon im Diesſeits beſitzt und genießt (*ἵνα πιστεύοντες ἔχητε*). Dieſe Faſſung des Begriffes aber hängt aufs engſte zuſammen wie mit einer Beſonderheit der religiöſen Weltanſchauung des Johannes im allgemeinen, ſo auch mit der Ausgeſtaltung, welche ſeine Chriſtologie erhalten hat. Es iſt die eigentliche Abſicht des Prologs, dieſes Hauptſtück johanneiſcher Lehre zu allſeitigem Ausdruck zu bringen. Daß aber wirklich das, wir möchten ſagen, „neutrale“ Bekenntnis: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, keineswegs im Sinne der Indifferenz gegen die verſchiedenartigen Ausgeſtaltungen des Chriſtusglaubens in der apoſtoliſchen Kirche verſtanden werden darf, zeigt am beſten der Brief des Apoſtels, in welchem gerade mit dieſer Formel beſtimmte Formen der Irrlehre abgewieſen werden. Wird ferner auf die *σημεῖα* als Erweiſe der Meſſianität Jeſu ausdrücklich provociert, ſo geſchieht doch auch dies nicht etwa nur in dem Sinne, in welchem dies auch bei den anderen Evangeliſten ſtatthat. Vielmehr kommen die Zeichen in Betracht als Erweiſe einer ſpezifiſchen, Jeſu als dem Sohne Gottes eignenden *δόξα* (Kap. 1, 14), und durften wir deshalb die Angabe unſerer Verſe von vornherein aus Kap. 2, 11 (vgl. Kap. 9, 3; 11, 4. 40; 5, 36; 6, 27; 14, 11) ergänzen.

Sehen wir jedoch unter den ſo gewonnenen und beſtimmten Geſichtspunkten das Evangelium, wie es vorliegt, an, ſo fällt beſonders das auf, daß die Schlußworte ſchlechterdings keine Rück-

ſicht nehmen auf den durch das ganze Evangelium hindurch verfolgten Gegenſatz, in welchen die Welt als ſolche zu der Offenbarung Jeſu als des Sohnes Gottes getreten iſt. Kann ſomit davon nicht die Rede ſein, daß die Darſtellung dieſes Gegenſatzes und ſeine Entfaltung der eigentliche Zweck des Evangeliſten war, ſo beſteht doch in der Einordnung dieſes Momentes der Darſtellung, welches wenigſtens Teile des Evangeliums völlig beherrſcht (vgl. Kap. 7 u. 8), in die Geſamttendenz der Schrift das eigentliche Problem der genauen Beſtimmung ihres Zweckes, wie dies die Geſchichte der Auffaſſung ſeit de Wette zur Genüge darthut. Jenes Moment kann unmöglich nur die dunkle Folie bilden ſollen für das andere Bild des werdenden Glaubens. Dazu iſt dieſer Seite der Darſtellung doch viel zu viel Bedeutung eingeräumt. Sie kann auch nicht, wie die kritiſche Schule will, da ſein, um dem Logoschriſtus Gelegenheit zu bieten, ſeine Herrlichkeit majeſtätiſcher zu entfalten — denn es iſt weder an ſich durchſichtig, noch ſteht es ſo im Evangelium, daß die Sonne ſeiner δόξα πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας der wahrheitsfeindlichen Welt gegenüber heller geſtrahlt als gegenüber denen, welche als ſeine ἴδιοι die beſonderen Gegenſtände ſeiner Liebe (Kap. 13, 1) und die eigentlichen Empfänger ſeiner Offenbarungen (Kap. 20, 30) waren. — Auch werden wir der Darſtellung des Prozeſſes der ſich entwickelnden Todfeindſchaft der Welt wider Jeſum nicht gerecht, wenn wir annehmen, der Verfaſſer wolle denen den Mund ſchließen, welche jeder Bezeugung Jeſu gegenüber auf die Thatſache hinweiſen mochten, daß doch Jeſus ſelbſt mit all ſeiner Selbſtbezeugung in Worten und Werken ſeine Anerkennung als Meſſias vonſeiten ſeines Volkes nicht habe durchſetzen können. Freilich hat auch der Evangeliſt nach Kap. 12, 37 in dieſer Thatſache ein Problem geſehen, welches einer Löſung bedarf. Dieſe aber bietet ihm das prophetiſche Wort. Weiß er die Verwerfung Chriſti durch ſein Volk als Schrifterfüllung zu bezeichnen (V. 38 ff.), ſo wird dieſelbe vielmehr zu einem Zeugnis für den, welchen ſie verworfen haben. Über den Zweck aller der weit ausgeführten Verhandlungen Jeſu mit ſeinen Gegnern klärt uns vielmehr das Folgende auf (V. 47 ff.). Sie dienen dem Nachweiſe, daß das Judentum, indem es trotz

aller göttlichen Beglaubigung Jesu auf dessen Verwerfung beharrte, das ihm dargebotene Heilsgut des Lebens (V. 50) von sich gewiesen und so ohne Entschuldigung (Kap. 15, 22) dem Verderben anheimgefallen: kurz, daß sein Unglaube, als bare Wahrheitsfeindschaft (Kap. 8, 45) und Gotteshaß (Kap. 15, 24), zugleich sein Gericht sei.

So aber wird die Geschichte des Unglaubens und des Gerichtes, das er in sich trägt, unmittelbar die beste Bestätigung des Satzes, welchen darzuthun der Evangelist sich vorgenommen, daß der Glaube unmittelbar den Besitz des Heiles mit sich bringt, daß der Glaubende Leben in sich hat. Will der Evangelist diesen seinen Beweis vollständig und abschließend erbringen, so darf er sich der Darstellung jenes Momentes nicht entziehen. Und suchen wir nunmehr eine Formel, welche die Selbstaussage des Evangelisten über seinen Zweck in Kap. 20, 30 f. mit Hilfe des zuletzt Entwickelten genauer bestimmt, so ergiebt sich uns als die Aufgabe des Evangelisten der Nachweis, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jesu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Damit aber sind uns zugleich, bestimmt und klar, die Gesichtspunkte dargeboten, von denen aus wir die Komposition des Evangelisten zu verstehen haben.

Wie die Geschichte der Dispositionsversuche zur Anschauung gebracht, haben die Ausleger, sobald sie einmal nach einer Einteilung des Evangeliums sich umsahen, mit überwiegender Mehrheit eine Doppelgliederung wahrgenommen und geltend gemacht. Freilich über die anzunehmende Scheidemarke giebt es Differenzen. Wer nach dem äußern Schema der Festchronologie oder nach den Reisen Jesu teilen wollte, mußte sich für Kap. 11, 55 oder Kap. 12, 1 als den Anfangspunkt des Schlußteiles entscheiden. Dennoch war die Art, wie am Ende des zwölften Kapitels der Evangelist einen Rückblick thut und nicht nur selbst einen Epilog hält, sondern auch Jesu einen solchen in den Mund legt, wie er dann im Anfange des dreizehnten Kapitels ausdrücklich hinausschaut auf die nahe Voll-

endung, für die meiſten doch ein allzu deutlicher Hinweis darauf, daß er erſt hier die Grenzmarke der beiden Abſchnitte angeſetzt wiſſen will. Und ſo haben denn Lampe und Eichhorn, de Wette, Lücke, Schweizer, Baumgarten-Cruſius und Reuß, Luthardt, Hengſtenberg, Keil und Aſtié, Weizſäcker, Volkmar, Wild und Holtzmann die in Rede ſtehende Scheide im ganzen übereinſtimmend gewürdigt, während ſie in den Vielteilungen Baurs, Godets und Thomas freilich erkannt wird, aber über Gebühr zurücktritt. Ja Weizſäcker erklärt (Jahrbb. f. d. Theol. 1859, S. 713) den in Rede ſtehenden nicht nur für den bedeutendſten, ſondern geradezu für den einzigen Abſchnitt im Evangelium. Es gilt nur, die der Abſicht des Evangeliſten am beſten entſprechende Inhaltsbeſtimmung für beide Teile zu gewinnen. Nun bezeichnet derſelbe die mit Kap. 13, 1 angebrochene „Stunde“ als die des Hinübergangs Jeſu aus dieſer Welt zum Vater. Dieſer aber iſt ein Erweis der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Verwerfung, welche der in die Welt als Licht Gekommene ſeitens der Welt erfahren hat (Kap. 16, 10). Der Sohn Gottes in der Welt — das wird ſomit der Gegenſtand der erſten Hälfte des Evangeliums ſein, welche dem entſprechend mit einem feierlichen Zeugnis Jeſu von der Bedeutung ſeiner Erſcheinung in der Welt (Kap. 12, 44—46) und ſeiner Verwerfung durch die Welt (V. 47 ff.) ſchließt. Von dem Momente an aber, wo ſich in Jeſu das Licht von der Welt zurückgezogen (V. 35 f.), gehört der Herr nur noch den Seinen an (Kap. 13, 1). Alles, was von nun an geſchieht, ſein Dienen (V. 13 ff.), Reden (Kap. 14, 25; 15, 11; 16, 1. 33), Beten (Kap. 17, 9. 13), Leiden (Kap. 15, 13) und Wiedererſcheinen (Kap. 16, 16), kommt ihnen zugut. Und ſo entſprechen denn die beiden Hauptabſchnitte im großen und ganzen der Doppelſeitigkeit des Zweckes unſeres Evangeliſten, dem Nachweiſe nämlich, wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jeſu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Entſcheidend iſt nun aber die Frage, ob die ſo gefundene Zweiteilung das Gerüſt, an welchem der Evangeliſt ſeine Darſtellung aufbaut, auch nur in deſſen wichtigſten Pfeilern zur Anſchauung bringt. Nun ſteht, ſchon nach dem ſoeben Ausgeführten, die

wesentliche Einheitlichkeit des Abschnittes Kap. 13—20 außer Frage. Es kann sich also nur darum handeln, ob auch die erste, größere Hälfte des Evangeliums als entsprechende Einheit festzuhalten ist.

Bildet nun „der Ausgang Jesu aus der Welt" die Kehrseite und Folge seiner Verwerfung durch die Welt, so ist doch mit letzterer keineswegs der volle Inhalt des ganzen Abschnittes Kap. 1—12 ausgesprochen. Vielmehr haben schon Lücke, Baumgarten-Crusius, Schweizer, Luthardt, Reuß u. a. die Kapitel 1—4 von den folgenden ganz besonders unter dem Gesichtspunkte geschieden, daß „im auffälligsten Kontraste zum Folgenden diese Partieen fast gar keine Polemik, sondern bloß Jesu Selbstzeugnis verschiedenen Menschenklassen gegenüber enthalten" (vgl. Holtzmann a. a. O., S. 271), während von Kap. 5 an der Kampf Jesu mit der Welt den Gegenstand der Darstellung bilde. Aber so wahr es ist, daß wir in Kap. 5 eine Krisis in Jerusalem, in Kap. 6 eine Krisis in Galiläa zu erblicken haben, so haben wir uns doch zu hüten, einen Gegensatz zu konstatieren, wo doch nur von einem Fortschritt geredet werden sollte. Der Gedanke an Widerstand und Verkennung, welchen Jesus in seiner Nation (vgl. 1, 26; 2, 18; 3, 11. 32), selbst im Kreise des Täufers (3, 16) begegnet, geht vielmehr von vornherein durch die Darstellung hindurch. Selbst wo Jesus Beifall findet, muß er mißtrauen (2, 24) und drohender Anfeindung ausweichen (4, 1 ff.), oder doch den Scheinglauben seiner inneren Unwahrheit überführen (4, 44 f. 48). Dem entsprechend sagt er sowohl schon hier seine endgültige Verwerfung voraus (2, 19. 3, 12), wie er im Worte vom Gericht (3, 19 ff.; vgl. V. 36), auf die Bedeutung dieser Thatsache hinweist. Wohl steht der Gegensatz noch mehr im Hintergrund; was wir aber von Judäa und Galiläa erfahren, läßt uns erwarten, daß derselbe in beiden Landesteilen nicht lange mehr zögern werde, zutage zu treten, so daß Kap. 5 und 6 vielmehr als die Vollendung der im Früheren gesetzten Beziehungen, denn als Gegensatz zu demselben erscheint.

Es ergiebt sich somit die Frage, ob nicht vielmehr diese beiden Kapitel zum Vorigen zu ziehen sind und erst mit Kap. 7, 1 der

zweite Abſchnitt zu beginnen hat. In dieſem Sinne hat ſich ſchon Olshauſen, dann vor allem de Wette, Hönig (früher), Hausrat und Holtzmann ausgeſprochen. Auch Baur und Thoma dürfen wir hierher rechnen, während Meyer, Hengſtenberg, Weiß und Keil den Kapiteln 5 und 6 die Bedeutung eines beſonderen Teiles geben. Für jene Anſicht aber ſcheinen uns durchſchlagende Gründe zu ſprechen. Ganz abgeſehen von dem vollendeten Gleichmaß der ſo gewonnenen Teile (Kap. 1—6; 7—12) iſt es zunächſt ein geographiſcher Geſichtspunkt, welcher hier in Betracht kommt. Die Ereigniſſe der erſten ſechs Kapitel bieten einen beſtändigen, wir möchten ſagen rhythmiſchen Wechſel der Scenerie; dreimal nämlich ſehen wir ſich die Handlung vom Süden des Landes nach deſſen Norden fortbewegen (vgl. 1, 28. 44 mit 2, 1; 2, 13f. 23. 3, 22 mit 4, 1. 43. 46; 5, 1 mit 6, 1. 59). Ganz anders jenſeits der Marke 7, 1: Nachdem Jeſus einmal den entſcheidenden Übergang auf judäiſchen Boden vollzogen (V. 2—10), kehrt er nicht wieder in ſeine Heimat zurück. Ja noch mehr. Alle irgend bedeutenden Ereigniſſe des ganzen Abſchnittes geſchehen in Jeruſalem oder doch in deſſen unmittelbarer Nähe, gewiſſermaßen unter den Augen der Hauptſtadt (vgl. die Notiz über Bethanien 11, 18f. und 12, 9). Ähnlich zerſtreut, wie nach ihrer Örtlichkeit, liegen ferner hinſichtlich des Zeitraumes, in welchen ſie fallen, die Ereigniſſe des erſten Abſchnittes, während die des zweiten in viel höherem Maße geſchloſſen erſcheinen. Jene füllen (vgl. 2, 13 mit 6, 4) einen Zeitraum von mehr als einem Jahre aus, während vom Laubhüttenfeſt bis zum Todespaſſa nur einige Monate verlaufen, ſo daß die Erzählungsweiſe dieſes Abſchnittes einen mehr zuſammenhängenden, weniger epiſodiſchen Charakter trägt.

Wichtiger aber noch, als dieſe aus der Ökonomie des Buches genommenen Argumente, ſind andere, aus ſeinem Inhalt ſich ergebende. Man hat oft von einem dramatiſchen Charakter desſelben geredet, wie er ſich aus der durch das ganze Buch hin vorwaltenden Beziehung Jeſu auf Welt und Jünger ergeben. Haben wir dem entſprechend im erſten Teile die Expoſition zu erwarten, ſo muß dieſe nicht nur Jeſum in ſeiner Manifeſtation an die Welt darſtellen, ſondern auch die Welt als das, als was ſie für

den Evangeliſten in Betracht kommt, erſcheinen laſſen, als den Umkreis gottentfremdeten Scheinlebens, welcher nicht anders als in unbedingtem Gottes- und Chriſtushaß ſein Weſen vollenden kann; ſie muß endlich, und das iſt das Wichtigſte, uns auch den Kreis der Jünger als einen im Gegenſatze zu Chriſtum verwerfenden Welt ſich um das Bekenntnis zu Jeſu zuſammenſchließenden darthun. Letzteres aber iſt nicht ſchon in Kap. 1, es iſt erſt in Kap. 6 gegeben. Dort erſcheinen zum erſtenmale, im Gegenſatze zum Unglauben und zu untreuem Halbglauben (V. 60. 66), die Zwölfe (V. 67), welche Jeſus — nämlich ἐκ τοῦ κόσμου (15, 16) — ausgewählt (V. 70). Ihr Anſchluß an Jeſum (Kap. 1) hat ſie zu Glauben und Erkenntnis geführt (6, 69), und freudig bekennen ſie, daß ſie in ihm gefunden, was die Welt in ihm verworfen (V. 33ff.): das Heilsgut des ewigen Lebens (V. 68). Es hat ſeine Wahrheit, was man geſagt, daß die Fortbewegung des johanneiſchen Gedankens eine kreisförmige ſei. Nun: der erſte Kreislauf der Grundidee unſeres Evangeliums iſt da geſchloſſen, wo es zum erſtenmale erfahrungsmäßig feſtgeſtellt iſt, was das Evangelium zu zeigen unternimmt: wie gegenüber der Herrlichkeitsoffenbarung Jeſu der Welt ihr Unglaube zum Gericht, den Seinen ihr Glaube zum Leben wird.

Tritt uns in dem Bekenntnis der Jünger recht eigentlich der poſitive Ertrag des erſten Teiles des Evangeliums entgegen, ſo treten dieſelben im folgenden Teile zurück gegenüber ganz anderen Geſtalten. Unglaube und Halbglaube allein ſind es, womit es in den nächſten Kapiteln der Herr zu thun hat, durch ſeine leiblichen Brüder, die Hierarchen, die Jeruſalemiten und das Volk im ganzen repräſentiert. Wohl wird nachher wieder mehr Rückſicht auf ſie genommen (9, 2; 11, 7ff.; 12, 4. 16. 21); aber alle dieſe Abſchnitte haben es doch nicht ſowohl mit der Vollendung der Beziehungen Jeſu zu den Jüngern, als vielmehr mit der Vollendung des Gerichtes über die Welt (12, 31) und mit der Vorbereitung der Kataſtrophe des Lebens des Herrn zu thun. So bleibt es denn dabei: Kap. 7—12 bilden eine einheitliche Gruppe von Geſchichtsbildern und Redekompoſitionen, durchweg vom Gegenſatze Jeſu zur Welt beherrſcht. Und dem entſpricht

endlich der Rückblick des Evangeliſten in 12, 36ff., welcher vom Unglauben und ſeinem Verhängnis handelt.

Um ſo bemerkbarer iſt es dann — und dies dient wiederum der Korrektheit unſerer Grenzbeſtimmung des erſten Teiles zum Belege —, wie der Anfang des dritten Teiles augenſcheinlich wieder auf das zurückgreift, was wir in Kap. 6 über den Zuſammenſchluß eines Jeſum bekennenden Jüngerkreiſes erfahren haben. Dieſe bilden nun, im Gegenſatze zu dem Volke (1, 11), über deſſen Unglauben in Kap. 7—12 das Gericht gehalten worden, die Angehörigen des Herrn, die Seinen (13, 1). Wie aber dort (6, 70) der Blick vom Kreiſe der Getreuen ſogleich zu dem Teufel in ihrer Mitte ſich wendet, ſo auch hier (V. 2). Wie Teil II die eine Seite der in Kap. 1—6 geſetzten Beziehungen zum Abſchluß brachte, ſo der dritte weſentlich die andere. Er vollendet den Glauben der Jünger (13, 31; 14, 1. 12. 27; 16, 29f.; 17, 6ff. 25f.; 20, 27ff.) und bringt für Jeſum ſelbſt ſo Tod wie Verherrlichung. Und wenn wir am Ende dieſes Abſchnittes wieder ein Jüngerbekenntnis finden, nur feſter begründet und weitergreifend als das erſte, ſo tritt wieder ſpringend die Korreſpondenz mit dem Schluſſe des erſten Teiles ins Licht. Aber noch mehr! Der Evangeliſt ſchließt, wie ſchon hervorgehoben, ſeine Schrift mit dem Wort vom ewigen Leben, das der Glaube genießt (20, 31). Vom Glauben an ihn (12, 44) und von der ἐντολή des Vaters, welche ewiges Leben ſei (V. 50), redet aber auch am Ende des zweiten Teiles der Herr. Und zu den Worten ewigen Lebens, die ſie glaubend an Jeſu Meſſianität bei ihm empfangen (6, 68f.), bekennt ſich ſchon Petrus im Namen der Jünger am Ende des erſten.

Iſt nun dem letzten Abſchnitt vom Evangeliſten ſelbſt gewiſſermaßen die Überſchrift gegeben: „Jeſu Hingang aus der Welt“ (13, 1), während der zweite ſich von ſelbſt als „Jeſu Kampf mit der Welt“ darſtellt, ſo dürfte die Benennung: „Jeſu Offenbarung an die Welt“ gerade für den erſten Teil ſich eignen als den, welcher die Expoſition der im Evangelium wirkſamen Mächte zu geben hat.

Schon bei der Bestimmung der Abgrenzung des ersten Teiles dem zweiten gegenüber hatten wir darauf zu verweisen, daß in Kap. 1—6 die Erzählung in dreimaligem Wechsel sich rhythmisch vom Süden des Landes nach dessen Norden fortbewegt. Ist uns damit unmittelbar die äußere Gliederung unseres Teiles an die Hand gegeben, so erübrigt nur noch der Nachweis, wie mit dem äußeren Fortschritt der Erzählung auch die Darstellung der Idee des Buches Schritt hält.

Kap. 1 — 2, 12; 2, 13 — 4, 54; 5, 1 — 6, 71 sind also die Abschnitte, welche wir ins Auge zu fassen haben. Es ist Jesu Einführung in die Welt, was uns der erste dieser Abschnitte darstellt. Als der Vermittler derselben tritt uns sogleich 1, 6 der Täufer entgegen, gesandt, zu zeugen vom Lichte, daß alle durch ihn glauben möchten (V. 7). So ist es denn zunächst das Täuferzeugnis, in welchem sich uns Jesu eigene Herrlichkeitsoffenbarung vorbereitet (V. 15. 19 ff. 29 ff. 36). Aber schon das erste Erscheinen des Herrn selbst, obwohl des Glanzes äußerer Wunder entbehrend, ist dazu angethan, von ihm das Größeste erwarten zu lassen. Züge übernatürlichen Blickes in Zukunft (V. 43), Herz (V. 48) und Vergangenheit (V. 49) lassen ahnen, was sein Wort versichert (V. 52): daß an ihm des Vaters Herrlichkeit zur Erscheinung kommen werde. Im Kana-Wunder (2, 1 ff.) offenbart Jesus zum erstenmale, welche Werke der Vater ihm zu thun verliehen hat.

Die Welt ist eher da, als die Offenbarung des Sohnes an sie stattfindet. Und die Stellung, welche sie in ihren Repräsentanten, den Hierarchen Jerusalems (1, 19), den Pharisäern zumal (V. 24) zum wegbereitenden Zeugnisse des Täufers (V. 23) einnimmt, läßt erwarten, welche Stellung jene zu der Offenbarung dessen einnehmen werden, welchen sie nicht kennen (V. 26). Die Absicht Gottes bei Sendung des Täufers, daß Jesus offenbar werde in Israel (V. 31), daß alle durch ihn glauben sollten (V. 7), wird jedenfalls nur sehr unvollkommen erreicht. Um des Unglaubens der Welt willen führt also Jesu Weg aus Verborgenheit (V. 26) in Verborgenheit, in die Stille eines häuslichen Kreises in Kapernaum (2, 12).

Doch führt des Täufers Zeugnis Jesu Jünger zu (1, 35 ff.). Und auf Grund eigenen Schauens (V. 40. 47. 51) bekennen diese bald, was sie an Jesu „gefunden“ (V. 42. 46). Ihrem Messiasglauben wird die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit an Jesu verheißen (V. 52). Im Kana-Wunder schauen sie dieselbe (2, 11 vgl. 1, 14) und glauben an ihn (vgl. schon 1, 51). Eben der Kreis, in welchen wir 2, 12 geführt werden, erscheint als der positive, wenn auch noch keineswegs gesicherte (vgl. 7, 5) Ertrag der Einführung Jesu in die Welt.

Jesu erstes öffentliches Auftreten und sein Rückzug; — das ist die Überschrift, welche der zweite Abschnitt des ersten Teiles (2, 13 — 4, 54) trägt. Dieselbe markiert sogleich den Fortschritt, welchen dieser dem ersten gegenüber, besonders nach der Seite der Selbstoffenbarung Jesu und seiner Verwerfung durch die Welt, darzustellen bestimmt ist.

Es ist schon Herrlichkeitsoffenbarung, wenn der Sohn (2, 16) am Erlösungsfeste (V. 13) in seinen Tempel eintretend (V. 13), nach der Verkündigung des Täufers „seine Tenne zu fegen“ beginnt im prophetisch verkündeten Eifer um Gottes Haus (V. 17). In dem σημεῖον, welches er darbietet (V. 19), Bezeugt er sich als den zur Errichtung der wahren Theokratie berufenen. In nie gesehener Wunderherrlichkeit (2, 23; 3, 2; 4, 45) das Staunen und Fragen des Volkes erregend, ist er zugleich, wie der Kenner der Herzen (2, 24 vgl. 3, 3 ff.), so der einzige Offenbarer der ἐπουράνια (3, 12 f.) und der eingeborene Sohn (V. 16), der Retter der Welt (V. 14 ff., vgl. 4, 42). Als Täufer im jüdischen Lande (3, 22) hat er bald den Vorgänger überflügelt (V. 23. 26; 4, 1), während dessen Zeugnis von ihm, dem Bräutigam, dem Himmlischen, dem Gesandten Gottes, dem Sohne, eben jetzt am vollsten klingt (3, 27 ff.). Noch auf dem Rückzug offenbart er sich dem samaritanischen Weibe als der messianische Prophet, der Spender lebendigen Wassers (4, 10 ff. 19 ff. 25) und giebt dem bittenden Königischen einen Beweis seiner rettenden Helfermacht (V. 46 ff.).

Dem gegenüber ist die Haltung der Welt von vornherein kritisch, ja ablehnend. Zwar gehen die Hierarchen unter dem über-

wältigenden Eindrucke des Auftretens Jeſu noch nicht über die Frage nach einem beglaubigenden Wunder hinaus (2, 18) und Nikodemus muß das durch Jeſu Wunderwirkſamkeit ihnen abgenötigte *οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος* ausſprechen (3, 2). Jeſus aber ſtellt ihr Verhalten ſeinem und ſeines Vorgängers Zeugnis gegenüber vielmehr als Unglauben dar und erwartet auch für die Zukunft nichts anderes (3, 11 f., vgl. V. 32). Der Beifall der wunderſüchtigen Maſſe iſt unverläſſig (3, 23 f.). Die nicht gelernte Täuferlektion (3, 5—11) nötigt den Herrn, ſelbſt deſſen Werk aufzunehmen (3, 22). Und wie er ſelbſt es bezeugt, daß dem wegen ſeiner *φαῦλα ἔργα* (V. 19 f.) lichtſcheuen *κόσμος* die ſegensvolle Offenbarung des Lichtes zum Gericht (V. 18 f.) wird, ſo proklamiert der Täufer unabwendbares Zorngericht über den, welcher dem Sohne nicht gehorſamt (V. 36). Die Fortentwickelung des Verhältniſſes Jeſu zu den Hierarchen wird deutlich, wenn nach 4, 1 die Nachricht der Kenntnisnahme der Phariſäer von ſeinem Wirken den Herrn zu deſſen Abbruch und zum Rückzug nach Galiläa veranlaßt. Dort aber hat er am allerwenigſten Ehre zu erwarten (V. 44). Das Wort V. 48: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſehet, ſo glaubet ihr nicht“ beweiſt, daß der Herr ſein Volk im Norden wie im Süden im weſentlichen für ein und dasſelbe hält. Selbſt die verheißungsvolle (4, 35) Aufnahme Jeſu in Samarien wird für Jeruſalem zur Androhung des Gerichtes (V. 21).

Neben dem allen aber geht fort und fort die Weiterführung der Jünger im Glauben. Sie ſehen in Jeſu Auftreten im Tempel Schrifterfüllung (2, 17). Das *σημεῖον* des Gerichtes wird für ſie zur Heilsweisſagung (2, 22). Sie treten thatſächlich mit Jeſu in die Arbeit ein (4, 2) und werden hingewieſen auf das weite Erntefeld, welchem ihre einſtige Arbeit gelten ſoll (V. 35 ff.). — Selbſt aus dem Kreiſe der Archonten und Phariſäer fällt dem Herrn ein Nikodemus zu (3, 1). In Samarien findet er erſt bei einem Weibe, dann bei einem weiteren Kreiſe frohen Glauben (4, 29. 42). Und im ungläubigen Galiläa iſt es doch ein „ganzes Haus“ (V. 54), welches in ihm den meſſianiſchen Retter begrüßt. — Keime eines neuen Lebens in allen

Teilen des Landes: das ist der positive Ertrag dieses Abschnittes.

Der Ausbruch des Gegensatzes, — so dürfen wir den dritten Abschnitt des ersten Teiles, Kap. 5 und 6, überschreiben. Immer noch steht, dem Charakter des Hauptteiles entsprechend, die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu im Vordergrunde der Darstellung. Die Heilung des achtunddreißig Jahre krank Gelegenen am Sabbat (5, 5ff.), die Selbstbezeugung des Sohnes als des wie der Vater fort und fort Wirksamen (V. 17), die Inanspruchnahme der göttlichen Werke der Totenerweckung und des Gerichtes (V. 20ff.), ja gleicher Ehre mit dem Vater (V. 23), endlich die Berufung auf das mannigfache Zeugnis, das ihm zugebote steht (V. 31ff.), bilden die Offenbarung Jesu vor seinen judäischen Widersachern. — Dem Volke Galiläas offenbart sich der Herr, wie in einer Fülle von Heilungswundern (6, 2), so insonderheit in der Speisung jenseits des Sees (V. 10ff.). Über die Wellen hin (V. 18f.) naht er seinen Jüngern. Nach der Rückkehr bezeugt er sich, wie ihn der Vater versiegelt (V. 27ff.), als vom Himmel gekommen, um der Welt lebengebende Speise zu bringen (V. 33. 50), welche er in seinem Fleische und Blute, das er hingiebt für das Leben der Welt (V. 51ff.), wie in seinem Worte, das Geist und Leben ist (V. 63), darreicht.

Wieder sind es die Hierarchen, in welchen in Judäa dem Herrn die Welt gegenübertritt. Und die eine (vgl. 7, 21) Sabbatheilung genügt, um bei ihnen den Gedanken an Jesu Tötung zu wecken (5, 16), welcher sich seinem Zeugnisse gegenüber erst recht festsetzt (V. 18). So wird denn Jesu Verteidigung gegen sie zu einem Gerichte über sie (V. 22. 27. 29f.). Und wie sie das Zeugnis des Täufers verworfen (V. 33f.) haben und das Zeugnis Gottes, wie sie es in seinen Werken nicht erkannt (V. 36), so auch weder im eigenen Innern (V. 38), noch in der Schrift finden (V. 39), so wird ihnen gegenüber eben der Moses zum Kläger, auf welchen sie ihre Hoffnung setzen (V. 45ff.). Auf eine dauernde Wirksamkeit in Judäa aber muß Jesus nun verzichten, weil ihm die Hierarchen nach dem Leben stehen (V. 18, vgl. 7, 1). — Bei den Galiläern geht die Entwickelung zum

Unglauben von ihrem sinnlichen Messianismus aus (vgl. 4, 48). Dem Wunderthäter nachlaufend (6, 2. 4) und den Spender von Brot zum König begehrend (V. 14 f.), gehen sie mit der Forderung des Himmelsbrotes der Wüste (V. 31) scheinbar ein (V. 34) auf das Erbieten Jesu, höheres Brot darzubieten (V. 29). Aber an der Selbstbezeichnung Jesu als des vom Himmel gekommenen Lebensbrotes scheitert ihr sinnlicher Sinn, in welchem auch sie sich als „echte Juden" (V. 41. 52) darstellen. Ihr Abfall aber führt einen weiten Kreis bisheriger Anhänger Jesu mit fort (V. 60. 66), die, deren Glaube kein rechter gewesen war (V. 64). An eine Gewinnung des Volkes als solchen ist nunmehr auch in Galiläa nicht zu denken.

Eben der Abfall der Massen aber bringt für den Kreis der Jünger einen entschiedenen Fortschritt im Glauben. In ihrem Unglauben (6, 5 ff.) beschämt, wie in ihrer Furcht (V. 19 f.), finden sie wirklich in Jesu Worten Geist (V. 63) und Leben (V. 68). Der Jesum verwerfenden Welt gegenüber bekennen sie ihren Messiasglauben als durch Erfahrung und Erkenntnis bestätigt. So schließt sich hier, im Gegensatze zur Welt, welche in Christo das Leben verwirft, um Jesum die bekennende Jüngergemeinde.

So, denken wir, ist der innere Aufbau des ersten Hauptteiles klar geworden. In drei Abschnitten sahen wir mit den äußeren Ereignissen auch die Darstellung der Idee des Buches sich harmonisch fortbewegen. Die Dreizahl, welche die Gesamtanlage des Buches bedingt, hat sich auch als Maß des ersten Hauptteiles bewährt. Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß, wie im ersten (Kap. 1) und zweiten (3, 27 ff.), so auch im dritten Abschnitte auf das Zeugnis Johannes des Täufers verwiesen wird. Und wie wir die drei Hauptteile mit Worten von Glauben und Leben schließen sahen, so enden auch die beiden ersten Abschnitte, dem Schluß des ganzen Teiles entsprechend: „Seine Jünger glaubten an ihn" (2, 11); „Er glaubte mit seinem ganzen Hause" (4, 53); „Wir haben geglaubt und erkannt" (6, 69).

„Der Kampf Jesu mit der Welt“ bildet den wesentlichen Inhalt des zweiten Teiles (Kap. 7—12). Fehlt diesem auf den ersten Blick die rhythmische Bewegung, welche den ersten so ebenmäßig gliederte, so lassen sich doch auch hier die einzelnen Abschnitte und ihre Gruppierung mit völliger Sicherheit bestimmen.

Zunächst nämlich erscheinen nach Beseitigung der schon textkritisch unhaltbaren Perikope von der Ehebrecherin, die Kap. 7 u. 8 als ein unauflösbarer Zusammenhang. Es sind lauter Tempelscenen, was da berichtet wird (7, 14. 37; 8, 20. 59), wie sie teils am Laubhüttenfeste (7, 14. 37), teils in unmittelbarem Anschluß an dasselbe sich ereigneten (vgl. zu 8, 12. 21). Wir können somit diesen Abschnitt Jesu Tempelkampf am Laubhüttenfeste benennen.

Ein durchgreifender Wechsel der Scene führt uns in 9, 1 auf die Straßen Jerusalems. Der Blindgeborene, welchen hier Jesus am Sabbat heilt, wird eben durch die Inquisition der Hierarchen Jesu völlig zugeführt. Die Worte des Gerichts aber, welche Jesus diesen entgegenschleudert (V. 41), setzen sich unmittelbar fort in den Worten über den guten Hirten, Kap. 10, 1 ff. (vgl. besonders 9, 41 mit 10, 6). Aber auch wo mit dem Egkänienfeste (V. 22) sich die Scene wieder in den Tempel (V. 23) verlegt, ist doch der geistige Zusammenhang nicht unterbrochen, wie die Weiterführung des Motivs aus V. 1 ff. „meine Schafe“ (V. 26 ff.) darthut. So können wir also erst in dem am Schlusse des Kapitels erzählten Rückzug Jesu auf peräisches Gebiet die Grenzmarke dieses zweiten Abschnittes finden, in welchem sich uns der Kampf des Lichtes mit der Finsternis und des guten Hirten mit den Räubern darstellt, also der Kampf Jesu mit den Hierarchen ein ganz direkter, persönlicher wird.

Nun aber erscheinen auch Kap. 11 u. 12 als unzertrennbare Einheit. Denn wie das Wunderwerk am Grabe des Lazarus 11, 1—44 die Veranlassung zum Todesrate des Synedriums wird (vgl. 46 ff.), so beherrscht es auch den Erzählungskreis des 12. Kapitels. Das Mahl (12, 1 ff.) findet statt in Bethanien ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς (V. 1). Lazarus und Martha nehmen teil an demselben (V. 2), während Marias That das Ereignis des Tages bildet. Um des Lazarus willen strömt das Volk von Jerusalem her herbei und

wird an Jesum gläubig (V. 9. 11), so daß auch ihm die Hierarchen nachstellen (V. 10). Um der That an Lazarus willen wird Jesu Einzug in Jerusalem zur feierlichen Huldigung (V. 17 f.), welche die Pharisäer fast an ihrem Vorhaben verzweifeln läßt. Aber Jesu Einzug bereitet nur seinen definitiven Rückzug vor (V. 35 f.). Als letzte Manifestationen Jesu an die Welt können wir somit diesen dritten Abschnitt des zweiten Teiles bezeichnen.

Wir haben nunmehr die Aufgabe, auch durch die Abschnitte des zweiten Teiles hindurch die Idee des Buches zu verfolgen.

Im ersten Abschnitt, dem Tempelkampf am Laubhüttenfeste (Kap. 7 u. 8), sehen wir zunächst Jesum als Lehrer im Tempel auftreten (7, 14). Er offenbart sich da als den unstudierten Schriftausleger (V. 15), welcher Gottes Worte redet (V. 16 f.) und Gottes Ehre sucht (V. 18). Weiter proklamiert er sich als den schriftbezeugten Spender der Ströme lebendigen Wassers (V. 37 f.) und als das Licht des Lebens für alle Welt (8, 12). Er ist der Verkünder freimachender (V. 32), lebengebender (V. 51) Wahrheit, Sohn und Herr der Theokratie (V. 36), größer (V. 53) und eher (V. 58) als Abraham.

Der Überschrift entsprechend, ist es die Darstellung, Entwickelung und innere Überwindung des Unglaubens, was den wesentlichen Inhalt dieses Abschnittes ausmacht. Sogleich der erste Vers erinnert uns daran, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (7, 1). Aber auch in Galiläa scheint für Jesum nichts zu hoffen: sind doch seine eigenen Brüder ungläubig an ihn (V. 5). Die zum Fest in Jerusalem versammelte Masse ist über ihn geteilter Meinung (V. 12), zu offenem Bekenntnis aber hat niemand den Mut (V. 13). Die Hauptstädter speziell wissen ganz genau, warum Jesus nicht der Christ sein kann (V. 27), und andere wollen keinen Messias, der nicht Davidide und aus Bethlehem ist (V. 41). Die Archonten endlich und Pharisäer heben mit Stolz hervor, daß aus ihnen keiner dem Verführer zugefallen (V. 47 f.): das ist die Lage der Dinge, welcher gegenüber Jesus den Kampf mit dem Unglauben aufnimmt.

Es gilt also, diesen innerlich zu überwinden, seine Haltlosigkeit und seine letzten Wurzeln bloßzulegen. Es ist zunächst ein Appell

an das Gewiſſen, durch welchen Jeſus ſeinem Wort Anerkennung erringen will (V. 17 f.). Dann muß das Geſetz ebenſowohl ſie ihrer ἀνομία überführen (V. 19. 24), wie ſein Wirken rechtfertigen (V. 22 f.). Ihre Abweiſung ſeines Selbſtzeugniſſes (Kap. 8, 13) weiſt er ab durch Berufung auf die Sachlage (V. 14), und wiederum durch Rekurs auf „ihr Geſetz“ (V. 17 f.). So wird ſeine Verteidigung gegen ihr Gericht über ihn zu einem Gericht über ſie (V. 15 f.). Daß ſie ihn nicht erkennen, beruht darauf, daß ſie überhaupt kein Verhältnis zu Gott haben (7, 28; 8, 19). Darum gilt es vor allem, ihren theokratiſchen Anſprüchen zu begegnen (8, 31 ff.). Sie wollen freier Same Abrahams ſein (V. 33) und ſind Knechte der Sünde (V. 34 ff.). Sie beanſpruchen als Kinder des Alten Bundes, Gott zum Vater zu haben (V. 41), und ſind vielmehr Teufelskinder, voll Wahrheitshaß und Mordluſt, wie ihr Vater (V. 44 ff.).

Solche Überführung des Unglaubens muß ihn entweder brechen, oder ihn auf die Spitze treiben, ihn durch Verſtockung vollenden. Dies iſt die weitere Entwickelung der Sache, welche Johannes darzuſtellen hat. Gleich im Anfang hört Jeſus den Vorwurf δαιμόνιον ἔχεις (7, 20), am Ende wiederholt ſich derſelbe (8, 48). Wiederholt wirft er den Gegnern das ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι vor (7, 19; 8, 37. 40) und die Jeruſalemiten müſſen ihm beſtätigen, daß er recht hat (7, 25). Wirklich kommt es ſowohl aus der Mitte ſeiner Hörer zu Verſuchen, ſich ſeiner zu bemächtigen (7, 30. 44), wie zu einem ausdrücklichen Verhaftungsbefehl des Synedriums (7, 32; vgl. V. 45 f.). Ein erſter Steinigungsverſuch gegen den vermeintlichen Gottesläſterer (8, 59) bezeichnet den Höhepunkt der chriſtusfeindlichen Entwickelung des Unglaubens in unſerem Abſchnitt.

Wenn es dennoch hier noch nicht zur Kataſtrophe kommt, ſo iſt der Grund der, daß Jeſu „Stunde“ noch nicht gekommen iſt (7, 30; 8, 20; vgl. 7, 8). Er ſelbſt entzieht ſich ihnen im äußerſten Momente (8, 59). Aber er weiſt auf die Nähe derſelben und ſagt ſie voraus (7, 33). Das ὑπάγω wiederholt ſich jetzt fort und fort (V. 33; 8, 14. 21 f.). Aber während ſie ſelbſt ihm durch den (Kreuzes-)Tod zu ſeiner Erhöhung verhelfen (8, 28),

wird ſein Weggang für ſie zum Gericht. Sie werden ihn ſuchen und nicht finden (7, 34; 8, 21) und in ihren Sünden ſterben (8, 21. 24).

So ſind dem Unglauben ſeine Konſequenzen gezogen. Und fragen wir nach dem Glauben in unſerem Abſchnitte, ſo findet ſich zwar eine Verheißung an die ἀληθῶς μαθηταί (8, 31 f.), der eigentlichen Jünger Jeſu aber geſchieht in beiden Kapiteln keine Erwähnung. Sieht es dennoch ſo aus, als ob hier und da ein Teil des Volkes (7, 31. 40 f.; 8, 30), oder dies insgeſamt (7, 49) Jeſu zufallen könnte, ſo beweiſt dies im Grunde nicht für wahren Glaubensſinn (8, 31 ff.), ſondern für die überführende Macht des Wortes des Herrn, welchem auch die Schergen des Synedriums Zeugnis geben müſſen (7, 46). So bleibt zuletzt nur ein lichter Punkt im dunkeln Bilde. Mitten im ſchwarzen Mittelpunkt des Hohenrates iſt es der eine Nikodemus (8, 50), welcher mit ſchüchterner Frage zwar (V. 51), dennoch aber Jeſu Sache gegen ſeine Feinde vertritt und dafür Jeſu Schmach zu tragen bekommt (V. 52).

In einem Evangelium aber, deſſen innerer Aufbau dem die Zuſammenhänge erkennenden Blicke oft Gelgenheit zur Bewunderung bietet, giebt es kaum etwas Großartigeres als die innere Einheit, der zielbewußte Fortſchritt, in welchem die lebenswahren, mannigfach wechſelnden Bilder gerade unſeres Abſchnittes ſich nach einander und neben einander entfalten.

Direkter noch, perſönlicher wird der Kampf Jeſu mit den Hierarchen im folgenden, zweiten Abſchnitt des zweiten Teiles (Kap. 9 u. 10).

Mit einer Offenbarung der Herrlichkeit Jeſu (9, 3) beginnt der Abſchnitt. Durch die Heilung des Blindgeborenen erweiſt ſich Jeſus, wie als der Geſandte Gottes ſchlechthin (V. 7), ſo ſpeziell als das Licht der Welt (V. 5). Eben als Gottes Geſandter wirkt er die Werke des, der ihn geſandt (V. 4), alſo allerdings auch das Gericht (V. 39). Er iſt der Hirt der Herde Gottes (10, 2 ff.; 11, 14 f.) und die Thür der Hürde zumal (V. 7. 9). Er bietet ſelbſt um den Preis des eigenen Lebens (V. 11. 15 ff.) Leben und Überfluß (10, 10. 28) den Seinen,

die er, der Sohn (9, 35 ff.), eins mit dem Vater (10, 30. 38), in ſtarker Hand hält (V. 28 f.).

Es ſind wieder die Phariſäer (9, 13), in welchen der Unglaube der Welt Jeſu gegenübertritt. Gegen den Geheilten richtet ſich zunächſt ihr Angriff. Obwohl ſie ſelbſt ſich der Evidenz des Wunders nicht entziehen können (V. 16), erklären ſie doch Jeſum wegen der Sabbatheilung als ἁμαρτωλός (V. 16. 24). Auf Jeſu Anerkennung ſetzen ſie den Bann (V. 22) und belegen damit den Geheilten (V. 34), indem ſie die eigene Blindheit nicht ahnen (V. 39 ff.). So ſind ſie die Mietlinge, welche den Pferch der Theokratie beſetzt halten (10, 12 f.), Diebe und Räuber (V. 1. 10), die gekommen, zu ſtehlen, zu morden und umzubringen (V. 10). Deshalb führt der gute Hirte ſeine Schafe aus dem Pferch hinweg (V. 4), während er die Ungläubigen von ſeiner Herde ausſcheidet (V. 26). In einem wiederholten Steinigungsverſuch (V. 31) und Angriff (V. 39) auf Jeſum, den Läſterer (V. 33), findet dieſes Bild des Unglaubens ſeinen Abſchluß, völlig entſprechend dem Schlußmomente des vorigen Abſchnittes. Und iſt auch der neue Angriff erfolglos, ſo weiſt doch ſchon das ἔρχεται νύξ im Anfang des Abſchnittes (9, 4) auf die nahende Kataſtrophe hin. Wirklich ſieht ſich Jeſus nunmehr veranlaßt, bis zum Momente der letzten Entſcheidung Jeruſalem zu verlaſſen.

Aber auch der Glaube hat hier wieder ſeine Geſchichte. Die Jünger, von falſchem Vorurteil gelöſt (V. 2 f.), ſehen Gottes Werke durch Jeſum offenbar werden (V. 3 ff.). Eben der Widerſpruch der Hierarchen, welcher den Geheilten vom Bekenntnis zu Jeſu (V. 17) abbringen will (V. 24), führt ihn dieſem zu (V. 30—38). Jeſus hat ſeine Schafe in Israel und aller Welt (10, 16); dieſer iſt er gewiß (V. 14 f. 27 f.) und blickt hinaus auf die Vollendung der einen Gottesgemeinde als einer Herde unter einem Hirten (V. 16). Glauben findet er endlich da, wohin ihn der Haß der Feinde vertrieben, jenſeits des Jordans, auf dem alten Arbeitsfelde des Täufers (V. 40 ff.).

Als letzte Manifeſtationen Jeſu an die Welt bezeichneten wir den letzten, dritten Abſchnitt unſeres Teiles (Kap. 11 u. 12).

Es steht somit hier Jesus im Vordergrunde mit seiner Herrlichkeitsoffenbarung. Dieser dient ausdrücklich nach Gottes Willen die Krankheit des Lazarus (11, 4). Gottes Herrlichkeit wird sichtbar in Jesu That (V. 40). Ihn beweist dieselbe als den Gesandten Gottes (V. 42), als die Auferstehung und das Leben (V. 25). Seinem Wirken müssen nun selbst seine Feinde Zeugnis geben (V. 47), wie sie sich vor seinen Erfolgen fürchten (V. 48; vgl. 12, 19), während das Volk den Totenerwecker im Jubel als messianischen König einholt (12, 9 ff. 12 ff.). Ungesucht (vgl. εὑρών V. 14) wird so Jesu Todesweg (V. 7) nach Jerusalem zur schriftgemäßen (V. 15 f.) Herrlichkeitsentfaltung. Selbst der Blutrat des Kaiphas dient ohne dessen Wissen dazu, die gottgewollte Bedeutung des Todes Jesu auszusprechen (11, 51 f.). Das Nahen der Heiden zu ihm (V. 20) aber weist Jesus auf die abschließende Stunde der Verherrlichung, welche nun gekommen ist (V. 23. 28), die seiner Erhöhung (V. 32), welche ihm der Vater mit der Himmelsstimme verspricht (V. 28). Noch das letzte Wort Jesu, ein Wort des Gerichtes (V. 44 ff.), ist ein letztes Zeugnis an die Welt von dem, was der Vater ihr in ihm dargeboten: Licht (V. 46) und Leben (V. 50).

Welche Stellung zu ihm nunmehr schon die Welt eingenommen, daran erinnern gleich anfangs die warnenden Worte der Jünger (11, 8), welche den Weg nach Judäa für einen Todesweg erklären (V. 16). Obwohl innerlich überführt (V. 47), spricht eben dem letzten Wunderwerk gegenüber der Hoherat das definitive Todesurteil über Jesum aus (V. 50), welches durchzusetzen er nunmehr alles aufbietet (V. 53. 57; 12, 10), so daß sich Jesus wiederum zu verbergen genötigt ist (11, 54)[1]. Jesu Einzug zum Passafest in Jerusalem kann so nur sein Todesweg sein (12, 7. 24). — Denn auch der ὄχλος, obwohl Jesu wegen seiner That zujauchzend (V. 18), ist doch fern davon, ihn zu verstehen.

---

[1]) Dieses Moment, welches in den beiden ersten Abschnitten dieses Teiles jedesmal den Schluß bildet, weil den Höhepunkt des geschichtlichen Vorganges, bildet in unserem Abschnitt den Schluß der ersten Hälfte (V. 53 f.), während es den Pragmatismus der zweiten bedingt (V. 56 f.; 12, 10. 19).

Der Meſſianismus der Maſſe kann nicht anders als an ſeinem Meſſiastum irre werden (12, 32. 34). So wird auch für ſie ſein definitiver Rückzug (V. 36) zum Verluſte des Lichtes, ſie fallen der Finſternis anheim (V. 35). Eben damit aber vollendet ſich das Gericht über die Welt (V. 31). Das Volk iſt dem Gerichte der Verſtockung verfallen (V. 40) nach des Jeſaias Wort (V. 38 ff.). Das dargebotene Leben verwerfend (V. 50) ward ihm die Offenbarung des Lichts (V. 46) zum Gerichte (V. 47 ff.).

Jeſu Herrlichkeitsoffenbarung aber dient auch wieder dem Glauben (11, 15. 42), wie ſie denſelben zur Vorausſetzung hat (V. 40). Und war wohl auch der Glaube der vielen (V. 45; 12, 11) nicht von innerem Halt, ſo beweiſt doch die Feier in Bethanien (12, 2), die Liebesthat der Maria (V. 3) zumal, daß Jeſus eine Gemeinde im Volke gewonnen hat. Freilich befindet ſich mitten im Kreiſe der Liebenden der eigenſüchtige Judas, der zukünftige Verräter (V. 4). Anderſeits deutet die Ankunft und Frage der Griechen (V. 20 ff.) auf die bevorſtehende Ausbreitung ſeiner Gemeinde über die Völkerwelt, welche das eigene Werk des Erhöhten (V. 23. 32) ſein wird. So iſt mit der Vollendung des Unglaubens zugleich auch das Werk der Gewinnung einer gläubigen Gemeinde zum Abſchluß gekommen. Im Folgenden gilt dieſer ausſchließlich das Wirken des Herrn.

Den dritten Teil ſeines Buches, Kap. 13—20, hat der Evangeliſt ſelbſt, allgemein genug, Jeſu Ausgang aus der Welt überſchrieben (13,1). Daß dieſe Wendung nach dem Vorausgegangenen mit Sicherheit zu erwarten ſtand, liegt auf der Hand, auch wenn die Hinweiſe auf ſeinen bevorſtehenden Hingang nicht in Worten Jeſu ſeit Kap. 7 vorlägen. Alſo auch hier voller Pragmatismus der johanneiſchen Darſtellung.

Der Inhalt dieſes Teiles ſcheint auf den erſten Blick ſich in zwei Abſchnitte zu gliedern, welche ſich ſchon formell ſcharf von einander abheben. Zunächſt nämlich ſchließt an ein Erzählſtück (13, 1—30) ſich ein Komplex von Reden an (13, 31 bis

17, 26). Dieſen folgt eine zuſammenhängende Erzählungsreihe (Kap. 18—20). Und wie die Vollendung der Seinen (vgl. 17, 23: ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν) der Gedanke iſt, welcher die Einheit jenes erſten Abſchnittes bildet, ſo ſcheint im andern Jeſu eigene Vollendung dem Inhalt des erſten vollkommen zu entſprechen. So haben denn zahlreiche Disponenten, zuletzt noch Keil, Thoma und Holtzmann, auf der Zweiteilung des Abſchnittes Kap. 13—20 beſtanden. Nach der rein innerlichen Verklärung Jeſu in den Herzen der Jünger ſoll die Umſetzung der geiſtigen Thatſache der Verklärung in äußerliches Geſchehen dargeſtellt ſein.

Dem gegenüber haben Baur, Godet, Hengſtenberg, Lange und Weiß (vgl. auch Hönig) dem Kap. 20 die Bedeutung eines ſelbſtändigen Abſchnittes zuerkannt. Nach den einen iſt es der Kontraſt der Geſchichte vom Tode und von der Auferſtehung, welcher die Teilung notwendig macht. Das iſt jedoch ſo wenig der Fall, daß vielmehr unſer Evangeliſt die Geſchichte der Auferſtehung gar nicht erzählt. Aber auch der Gegenſatz von Vollendung des Unglaubens und Vollendung des Glaubens (Weiß) iſt nicht geeignet, den Inhalt der Abſchnitte zum Ausdruck zu bringen. Iſt vielmehr für die Darſtellung, welche der Evangeliſt von Jeſu Leiden giebt, das charakteriſtiſch, daß er dasſelbe als freiwillige Lebenshingabe, als Jeſu freie That auffaßt (10, 17 f.; 14, 30 f.; 15, 13; 18, 4 ff.), ſo muß hier Jeſus und ſein Werk im Vordergrunde ſtehen. Darauf aber weiſt der Zeuge ſelber hin mit dem πάντα τετέλεσται, mit welchem er 19, 28 das letzte Moment des hierhergehörigen einleitet: das letzte eigene Wort des Herrn: „Es iſt vollbracht“ (V. 30).

Iſt dem aber ſo, dann haben wir auch kein Recht, über 19, 30 hinaus den Zuſammenhang weiter zu ſpinnen, und haben nunmehr in 18, 1 bis 19, 30 den zweiten, in 19, 31 bis 20, 31 den dritten Abſchnitt unſeres Teiles anzuerkennen. Stellte der erſte die Vollendung der Seinen dar, ſo bringt der zweite die Vollendung ſeines Erdenwerkes in Leiden und Sterben. Der dritte Abſchnitt aber, welcher es ſo nicht allein mit dem Auferſtandenen zu thun hat, hat vielmehr die eigene Vollendung Jeſu,

alſo, nach johanneiſchem Sprachgebrauche, Jeſu Verklärung zum Inhalt.

Im erſten dieſer Abſchnitte alſo wird die Vollendung der Seinen (Kap. 13—17) dargeſtellt. Nachdem der zweite Teil des Unglaubens Überwindnng gebracht, während ſich zugleich der Kreis der an Jeſum Gläubigen im Gegenſatze zur Welt geſchloſſen und behauptet, kann nunmehr Jeſu Wirken nur noch dieſem Kreiſe gelten. Das bringt ſogleich der Anfang des Abſchnittes zur Geltung (13, 1).

Zunächſt erfolgt eine neue Selbſtoffenbarung Jeſu — nicht in augenfälligem Herrlichkeitserweis, ſondern in einer ſelbſtverleugnenden That dienender Liebe. Als ein abſchließender Liebeserweis wird die Fußwaſchung gleich im voraus bezeichnet (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς V. 1; vgl. V. 15 mit V. 34). Und die Darſtellung unbegrenzter Liebe zu Gott, wie ſie ſich in Befolgung der ihm gegebenen Weiſung äußert, auch wo ihn der Wille des Vaters in den Tod weiſt (14, 31; 15, 10; 17, 4), unbegrenzter Liebe anderſeits zu den Seinen, die er in der Welt zurückließ, bildet den beſten Teil der Herrlichkeitserweiſungen eben dieſes Abſchnittes, den man aus dieſem Geſichtspunkte geradezu „Jeſu Lieben“ überſchreiben könnte. Die Liebe, mit welcher er die Seinen geliebt, iſt nur der des Vaters zum eingeborenen Sohne vergleichbar (15, 9). Sein Lieben vollendet ſich in der Lebenshingabe für ſeine Freunde (V. 13). Denn als ſeine „Freunde“ will er die Seinen angeredet haben, welche er in alles eingeweiht, was ihm ſelbſt der Vater mitgeteilt hat (V. 14 f.). Ihnen hinterläßt er ſeinen Frieden (14, 27), wie ſeine Freude (15, 11). Ihre Freude zu vollenden, iſt ſein letztes Anliegen in dieſer Welt (V. 11; 17, 13). Und wie er ſie auf Erden geliebt, ſo will er ihnen ſeine Liebe erhalten in Ewigkeit (14, 21). — Neben der Entfaltung der Liebesherrlichkeit geht die Erweiſung ſeiner prophetiſchen Ausrüſtung her. Daß er um alles wußte, was ihm bevorſtand, hebt ſogleich der erſte Vers hervor (13, 1). So zeigt er denn auch immer beſtimmter ſein Wiſſen um den Verräter und ſein Vorhaben an (V. 10 f. 18 f. 21 ff.; vgl. 17, 12). Dem Petrus ſagt er ſeine Verleugnung (V. 38), den Jüngern insgeſamt ihren Abfall voraus (16, 32).

Und wie er ſo ſein ἐγὼ οἶδα οὓς ἐξελεξάμην (14, 18) begründet, ſo nimmt er noch 16, 18 den Jüngern eine Frage vom Munde, was ſie zu dem Bekenntnis ſeiner Allwiſſenheit führt (V. 30). Dem entſpricht auch ſeine Vorausſetzung der künftigen Jüngerſchickſale (15, 18 ff.; 16, 1 ff.), ſowie der dreifach verſchiedenen Wiederkunft in den Erſcheinungen nach der Auferſtehung (16, 16 ff.), im Wohnungnehmen bei den Seinen als der Erhöhte (14, 18. 21. 23), in der endgeſchichtlichen Heimholung derſelben zu ſich (14, 2 f.; 17, 24). Hierhin endlich gehört die Verheißung des Parakleten als des Fortſetzers ſeines Werkes (14, 16 f. 26; 15, 26; 16, 7 ff.). — Dabei ſind die Selbſtzeugniſſe über ſein Verhältnis zum Vater nirgends im Evangelium voller und freier, als in dieſem Abſchnitt. Jeſus iſt Weg, Wahrheit und Leben (14, 6). In ihm wird der Vater geſehen (V. 7. 9). Er iſt im Vater, der Vater iſt und wirkt in ihm (V. 10 f. 20; 17, 21. 23). Ihn annehmen oder verwerfen heißt den Vater annehmen oder verwerfen (14, 20; 15, 23 f.). Der Vater hat ihm alles in die Hände gegeben (13, 3; 17, 2). Alles, was der Vater hat, iſt ſein (16, 15; 17, 10). Der Vater „gab“ ihm den eigenen Namen (V. 11 f.), die eigene Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt (V. 5. 22. 24). — Von der δόξα des Sohnes aber iſt hier in doppeltem Sinne die Rede. Dieſelbe iſt einerſeits nunmehr zur Thatſache geworden (13, 31), indem Jeſus in den Seinen, welche ihn erkannten, verherrlicht worden iſt (17, 10). Und in ähnlichem Sinne wird Jeſu Verherrlichung fortgehen durch das Wirken des Geiſtes (16, 14). Ein anderer δοξασμός aber ſteht unmittelbar bevor (13, 32; 17, 1; vgl. 12, 23), die Erhebung des Sohnes zur urſprünglichen, gottgleichen Seinsweiſe (V. 5. 24), welche ſein Hingang zum Vater, der größer als er, für ihn bedeutet (14, 28). Und wenn dann die Seinen, im Gebet „in ſeinem Namen“ (14, 13 f.; 16, 24. 26; vgl. V. 23; 15, 16) ihn ehren, wie ſie den Vater ehren (vgl. 5, 13), ſo wird der Vater verherrlicht werden im Sohne (14, 13; 15, 8; 17, 1).

Von einer Geſchichte des Unglaubens kann natürlich in unſerem Zuſammenhang nur in beſchränktem Sinne die Rede ſein.

Freilich findet dieſelbe noch einen Nachtrag in der Art, in welcher ſich nun erſt das Geſchick des Judas erfüllt, welcher, obwohl einer von den zwölf Erwählten (6, 70 f.; 13, 18. 21; 17, 12) dennoch von vornherein als ein dem Jüngerkreis innerlich fremdes Element angeſehen wird (6, 64 f.; 12, 4. 6). Erſt ſeine Ausſcheidung aus demſelben ſtellt dieſen in ſeiner Reinheit dar (13, 10. 18. 31). Er geht aber hinaus in finſtere Nacht (V. 30). — Was ſich ſonſt bei den Jüngern an Schwerfälligkeit des Verſtändniſſes und ſittlicher Schwäche findet, gehört, ſo viel Not es dem Herrn eben jetzt noch macht, nicht der Geſchichte des Unglaubens, ſondern der des werdenden Glaubens an. — Die Chriſto feindliche Welt aber tritt in den nun geſchloſſenen Kreis nicht weiter hinein. Sie liegt dahinten, von Chriſto überwunden (16, 33). Sie hat den Vater nicht erkannt (17, 25; 15, 21) hat ihn in Chriſto grundlos gehaßt (V. 23 f.). So kann Jeſus von des Vaters Gerechtigkeit (16, 10; 17, 25) nur ihr Gericht erwarten (16, 11). Und wenn auch der Fürſt dieſer Welt ihm noch zu einem letzten Kampfe naht, ſo hat er doch nichts an ihm, das er als ſein beanſpruchen könnte (14, 30); er iſt gerichtet (16, 11; vgl. 12, 31). Zwar wird die Welt dieſelbe bleiben. Ihr Haß gegen ihn vererbt ſich auf die Seinen (15, 18 ff.). Dafür wird das fortgehende Zeugnis von Chriſto durch den Geiſt (V. 26), welchen die Welt nicht empfangen kann (14, 17), ihr gegenüber zu einem fortgehenden ἔλεγχος περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (16, 8). So wird auch ihr Gericht ein fortgehendes ſein.

Die Vollendung des Glaubens aber, welche den eigentlichſten Inhalt unſeres Abſchnittes bildet (vgl. deſſen Überſchrift), iſt zugleich die Vollendung der Gemeinde Jeſu auf Erden. Ihrer Herſtellung in der ihr kraft des gläubig angenommenen Wortes Jeſu eignenden Reinheit (15, 3) dient vor allem die Ausſcheidung des Verräters (13, 10 f.). Nach deſſen Weggang ſchließt Jeſus die Gemeinſchaft durch Mitteilung des neuen Gebotes der Liebe nach ſeinem Vorbild (13, 31. 34; 15, 12 f.). Dieſe Liebe ſoll ſie zu einer Einheit vollenden, wie die zwiſchen ihm und dem Vater beſtehende (17, 11. 21. 23). Zur Vollendung der Gemeinde des

Neuen Bundes fehlt nur noch die Darbringung des die Seinen zur wahren Gottesgemeinde weihenden Bundesopfers, welches Jesus 17, 19 dem Vater verspricht, welcher nunmehr als der ἅγιος über dem Bestande derselben zu wachen hat (V. 11; vgl. V. 17). — Jesu eigenes Werk an den Jüngern gilt von vornherein als ein in gewissem Sinne abgeschlossenes, vollendetes (17, 4). Er ist in ihnen verherrlicht (13, 31; 17, 10). Er hat ihnen mitgeteilt, was ihm der Vater zur Mitteilung übergeben (15, 15; 17, 8), hat ihnen den Namen des Vaters kundgethan (17, 6. 26) und so diesen verherrlicht (V. 4; vgl. 13, 31). Und sie ihrerseits haben geglaubt, erkannt, bewahrt, was er ihnen mitgeteilt (16, 27; 17, 6 f. 25). Ja durch Einführung in das ihm eigene Verhältnis zu Gott (16, 27; 17, 23. 26) hat er ihnen die ihm selbst vom Vater verliehene δόξα übertragen (V. 22). Wie Gott ihn gesandt, sendet er die Seinen (17, 18; 15, 16). Sie sollen nun hingehen und Frucht bringen, indem sie in ihm bleiben und seine Gebote halten (15, 16. 5). Dann sollen sie größere Dinge thun, als er ausgerichtet (14, 12), indem ihrem Gebet stete Erhörung gewiß ist (V. 13 f.; 15, 16; 16, 23 f. 26). So bleibt Christus in ihnen (15, 4 f.), mit dem Vater in ihnen Wohnung machend (14, 23). Die letzte Vollendung der Gemeinde aber ist, wie die Jesu, eine himmlische. Dann sind sie, wo er ist (14, 3; 17, 24). — Für den Augenblick freilich ist die Vollendung nur eine sehr relative. Sie bedürfen der fortgehenden Reinigung durch den Vater (15, 3). Noch fehlt es am Verständnis für seine Art und für sein Thun (13, 6 ff.). Kaum, daß ihnen Jesus klar machen kann, wo er denn hingehe (13, 36 f.; 14, 5). Nachdem sie es endlich begriffen (16, 5), werden sie traurig (V. 6), statt sich zu freuen, weil es ihnen an der rechten Liebe fehlt (14, 28). Wohl lieben sie ihn (16, 27); aber ihrer Liebe stehen noch Proben bevor, welche sie nicht bestehen wird (13, 37 f.; 16, 32). Selbst den Fundamentalpunkt aller Gottes- und Christuserkenntnis haben sie doch nur recht unvollkommen begriffen (14, 7 ff.). So muß ihnen denn Jesus, aus Schonung, jetzt noch viel verhalten, weil sie es nicht tragen würden (16, 12). Er redet in Bildern zu ihnen (V. 25). Es kommt aber die Zeit,

wo er nicht mehr in Bildern reden wird (V. 25; 17, 26). Der Geiſt der Wahrheit wird ſie in das Geſamtgebiet der Wahrheit einführen (16, 13; 14, 26). Da wird dann jede Frage gelöſt ſein (16, 23). — Sie freilich glauben ſchon da zu ſein. Hier, wie am Schluß des erſten Teiles, wo ſich die Jüngergemeinde im Gegenſatz zur Welt konſtituierte, und wie wieder am Schluß des ganzen Buches, iſt ihr letztes Wort ein Bekenntnis ihres Glaubens (16, 30). Auch hier folgt demſelben ein fragendes Wort des Herrn. Er kennt ſie beſſer, als ſie ſich kennen.

Am Schluſſe des Abſchnittes bietet der Evangeliſt, in Jeſu Munde, das Facit alles Bisherigen dar, mit Beziehung auf die drei in unſerem Buche handelnden Faktoren (17, 25): *ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δέ σε ἔγνων, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.*

Der zweite Abſchnitt des dritten Teils (18, 1 bis 19, 30) bringt die Vollendung des Erdenwerkes Jeſu in Leiden und Sterben.

Es liegt auf der Hand, daß unſer Evangeliſt, welcher ſo gefliſſentlich die eigene freiwillige Lebenshingabe des Herrn (vgl. 10, 17 f.) hervorkehrt, den Vollzug derſelben auch als fortgehende Selbſtoffenbarung Jeſu darſtellen wird. Schon nach dem Bisherigen ſoll ſie der Welt ſeine unbedingte Hingabe an des Vaters Willen (14, 31), den Seinen unbedingte Liebe zu ihnen offenbaren (15, 13). Und dem entſpricht die Darſtellung. Die Geſchichte der Gefangennehmung iſt von doppeltem Motive geleitet: ſie iſt freiwillige, vollbewußte (18, 4) Selbſtübergabe deſſen, vor deſſen Wort Scharen wanken (V. 6), in die Hände der Menſchen (vgl. V. 4 f. 7 f. 12), im Gehorſam gegen des Vaters Willen (V. 11); ſodann ein Beweis der liebenden Fürſorge Jeſu für die Seinen (V. 8 f.). Jene Freiwilligkeit erklärt auch am beſten Jeſu Haltung vor ſeinen Richtern, beſonders vor Pilatus (vgl. 19, 11). Dieſe Liebe aber tritt zu allerletzt aufs neue zutage. Zwei von den vier Kreuzesworten des Herrn, welche unſer Evangeliſt mitteilt, gelten ſeiner Mutter und dem Jünger, „welchen er liebte“ (19, 26 f.). Selbſtoffenbarung aber iſt auch das Zeugnis, welches Jeſus vor Pilatus ablegt, das Bekenntnis zum Königtum

und Prophetentum zugleich (18, 36 f.). Und nach beiden Seiten empfängt Jesus göttliche Bestätigung. In seinem Kreuzestode erfüllt sich seine eigene Weissagung (V. 32). Und wie ihn die mehrfache Erfüllung der Schriftweissagung als den Verheißenen darthut (19, 24. 28 f.), so wird er eben als der König der Juden verklagt (18, 33; 19, 12), dargestellt (V. 39; 19, 14), mißhandelt (V. 2 f.), verurteilt (V. 15 f.), gekreuzigt (V. 19 ff.). Doch möchten wir, dem Vorgange vieler entgegen, nicht wagen, etwa auf den Doppelsinn des Wortes ὑψοῦν gestützt, schon hier von einer Verherrlichung Christi durch den Vater zu reden. Um so entschiedener gehört dieser Begriff dem folgenden Abschnitte an. — Wohl aber gilt es, hervorzuheben, daß der eigentümlich-johanneische Begriff der Selbstoffenbarung Jesu die Bedeutung nicht erschöpft, welche der Evangelist gerade den Vorgängen dieses Abschnittes beimißt. Es handelt sich um den Vollzug des in 6, 51 ff. angedeuteten, um die Darbringung des Opfers, welches nach 11, 50 ff. vorausbestimmt, nach 17, 19 versprochen war. Der Evangelist erinnert daran 18, 14. Das war Jesu letzter Beruf. Auf ihn vor allem mag wohl das τετέλεσται zurückschauen.

Das ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, welches über der Passionsgeschichte steht (14, 30), weist auf die Rolle, welche der Welt in derselben zukommt. Mit Hilfe des Verräters und der römischen Obrigkeit (vgl. sogleich 18, 3) setzen die Hierarchen durch, was innerlich längst zur Reife gekommen war, und vollenden so ihre Sünde (19, 11), welche ausdrücklich als Königs-, d. h. als Messiasmord dargestellt wird (18, 33; 19, 12. 14 f. 19 ff.). Dabei wird ihr eigenes Gericht, wie von dem verhörten Jesus (18, 20 ff.), so von dem Landpfleger in mehrfachen Schuldloserklärungen Jesu (18, 38; 19, 4. 6. 12) gerichtet. Und des Landpflegers eigenes Verfahren bedarf nur der Darstellung, um gerichtet zu sein. Tritt so merklich, was die Welt an ihm thut, zurück hinter das, was er redet und thut, so gilt ein gleiches auch von den Seinen. Der Schwertschlag des Petrus (18, 10) soll weder diesen erheben, noch, wie die Kritik will, ihn herabsetzen, vielmehr die Freiwilligkeit Jesu (V. 11), wie seine Fürsorge für

die Seinen darstellen. Sein und des andern Jüngers Folge (18, 15) sind wohl ein Zeichen treuer Liebe, aber (wenn nicht 20, 3 ff.; 21, 20 ff. zu vergleichen) doch nur Einleitung der Scene der Verleugnung. Diese selbst ist zunächst Erfüllung eines Christuswortes (vgl. V. 27 mit 13, 38), wenn auch immerhin, wie dieses selbst, Hinweis darauf, wie sehr der Glaube und die Liebe der Seinen noch der Zuverlässigkeit mangelt. Und die kleine Gemeinde unter dem Kreuze (19, 25 ff.), freilich Beispiel einer Liebe bis ans Ende, sollte sie nicht wesentlich auch als der Kreis der Jesu leiblich Angehörigen zu betrachten sein?

Der Vollendung des Werkes Jesu (V. 30) entspricht seine eigene Vollendung: die Verklärung Jesu bildet den dritten Abschnitt des dritten Teiles, den letzten des ganzen Buches (19, 31 bis 20, 31). Wir können von demselben ein harmonisches Ausklingen der Gegensätze und Spannungen des Bisherigen erwarten.

Daß das Kap. 19, 31—37 Berichtete wirklich als eine göttlich veranstaltete Offenbarung über Jesu Person (V. 37) und Heilsbedeutung (V. 34 f. vgl. 1 Joh. 5, 6 ff.; V. 31 vgl. V. 36), also als eine Verherrlichung Jesu anzusehen sei, ist seit den ältesten Zeiten richtig erkannt worden. Das ansehnliche Begräbnis durch zwei der Angesehenen des Volkes aber (wohl auch als Schrifterfüllung zu betrachten, vgl. Jes. 53, 9), läßt auch schon ahnen, daß der dem Tode preisgestellt hat seine Seele, Starke zum Raube haben soll (Jes. 53, 12). Wie aber Gottes Herrlichkeit dem Grabe Jesu nahe ist, dafür zeugen noch die Engel am Ostermorgen „einer zuhäupten und einer zufüßen, wo der Leib Jesu lag" (20, 12). — Als den Lebendigen aber ahnen wir den Begrabenen 20, 8 mit seinem Jünger, sehen und erkennen ihn V. 14 ff. mit Maria Magdalena, und hören ihn V. 17 reden von seiner nun bevorstehenden himmlischen Vollendung. — Als der Vollendete aber erscheint er in den beiden Manifestationen an die Jünger (20, 19 ff. 24 ff.), wenn er bei verschlossenen Thüren unter ihnen auftritt (V. 19. 26), wenn er sie sendet, wie der Vater ihn gesandt (V. 21), und durch Mitteilung des heiligen Geistes (V. 22; vgl. 7, 39) sie mit Vollmacht über die Geister ausrüstet (V. 23).

Als der Verklärte empfängt er auch von Thomas Bekenntnis und Huldigung: „Mein Herr und mein Gott!“ (V. 28.)

Die Welt und ihre Feindschaft, sie sind in diesem Abschnitt fast vergessen; doch nicht ganz. Eben der Juden Gesetzeseifer, welcher den Sabbat nicht verletzt sehen will (19, 31), derselbe Eifer um den Sabbat also, welche den entscheidenden Konflikt Jesu mit der Hierarchie erzeugt (5, 16; 7, 21), ist es, welcher Ursach wird, daß die doppelte Schriftaussage V. 36 u. 37 an ihm sich verwirklicht. Nachher erinnern nur noch verschlossene Thüren (20, 19. 26) *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* daran, daß draußen eine Jesu feindliche Welt liegt.

Die Vollendung Jesu aber bedingt endlich die Vollendung seiner Gemeinde und ihres Glaubens, welche erfüllt, was besonders der Abschnitt Kap. 13—17 anbahnte. Schon sein Tod erweckt ein thatsächliches Bekenntnis zu ihm bei solchen, welche sich bis dahin nicht offen zu ihm bekannt (19, 38 f.). Die Liebe ferner, welche ihm bis unter das Kreuz gefolgt (V. 25), kann ihn auch im Grabe nicht lassen (20, 1. 11. 13. 15). Im leeren Grabe findet der Jünger, welchen Jesus liebte, den Glauben wieder (V. 8), und vor dem Grabe sieht die Magdalena den für tot Gehaltenen als Lebendigen (V. 16). Der zerstreute Jüngerkreis (17, 32) schließt sich aufs neue (20, 10). Jesu Erscheinen in ihm erfüllt, was er versprochen (vgl. V. 20^{b} mit 16, 22). Sie werden nun der Welt, was er ihr gewesen (V. 21 ff.; vgl. 17, 18), wie sie denn Jesus als seine Brüder bezeichnet, indem er sie zu seinem Vater und zu seinem Gott in dasselbe Verhältnis setzt, das er einnimmt (V. 17). Und mit der Überwindung des letzten Restes von Menschenfurcht (V. 19. 29) und des letzten Zweifels (V. 27) kommt auch der Glaube an Jesum zu vollem Ausdruck in des Thomas Bekenntnis zu Jesu als seinem Herrn und Gott (V. 28). — Nicht daß nun dieser Glaube der Jünger sollte gefeiert werden. Dieselbe wehmütige Frage Jesu, wie 6, 70 und 16, 31 (vgl. schon 1, 51), kehrt auch hier (V. 29) im Munde Jesu wieder, daran erinnernd, wie schwer sich die Jünger haben zu vollem Glauben führen lassen. Aber um so gewichtiger wiegt nun ihr Zeugnis für ihren Herrn und was sie im Glauben an

ihn haben (V. 31), um so besser ist die Darstellung der Christusoffenbarungen vor ihnen (V. 30) und ihres eigenen Weges zum Glauben, vom entscheidenden Täuferworte (1, 35. 37) an bis hin ans leere Grab (20, 8) und zum Thomas-Bekenntnis (V. 28), geeignet, andere zu veranlassen, zu „glauben, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes“, und glaubend sich mit den ersten Zeugen *eines* Heiles zu freuen (20, 31; vgl. 19, 35. 1 Joh. 1, 3 f.).

Mußte auch der Evangelist, indem er diesen Zweck verfolgte, selbst fort und fort dafür Zeugnis ablegen, daß der Glaube sich niemanden durch Demonstration aufdringen läßt, so hat er doch eine Darlegung von *Recht* und *Wert* des Glaubens gegeben, welche zu den besten Apologieen zählen dürfte, die je mit geschichtlichen Mitteln geleistet worden sind. Und wie wir am Ende des Buches die Jünger in seligem Genuß des Heiles wissen (20, 20^{b}; vgl. 16, 22; 15, 11; 17, 13), die „Welt“ desselben durch eigene Schuld endgültig beraubt, so dürfte derjenige, welcher den Ausführungen desselben gefolgt ist, auch selbst am Ende sich als Genossen des Glaubens des Zeugenden (19, 35) bekennen, oder auch selbst hingehen, Gericht und Verdammnis im Herzen, „überführt von Sünde, Gerechtigkeit und Gericht“ (16, 8 ff.).

Zurückschauend aber auf den Weg, welchen wir an der Hand des Evangelisten durchmessen, bewundern wir die Klarheit und innere Geschlossenheit seines Buches, sowie die Stetigkeit der Fortbewegung desselben zu dem von vornherein ins Auge gefaßten Ziele. Und wir lassen uns nun auch den harmonischen Eindruck, welchen das Ganze uns hinterlassen, nicht weiter stören durch Auseinandersetzung mit denen, welche die Geschlossenheit des johanneischen Ideenkreises dahin mißverstanden, daß sie von „bleierner Monotonie“ im Evangelium redeten, oder mit denen, welche die Fortbewegung des Gedankens in demselben vermißten, weil ja von vornherein „alles fertig“ sei. Für jeden, welcher Augen und Urteil hat, wird in dieser Hinsicht das Evangelium selbst sein bester Anwalt sein.

Unſere Aufgabe, den Nachweis der Anlage des vierten Evangeliums zu liefern, ſcheint vollendet. Und doch dürfen wir, bei dem gegenwärtigen Stande des kritiſchen Prozeſſes, von unſerem Gegenſtande hier noch nicht Abſchied nehmen. Gerade der von uns aufs neue erbrachte Nachweis eines ideellen Aufbaues des vierten Evangeliums ſtellt uns vor die Frage: Kann eine Schrift, ſo ganz getragen von einer Idee, deren geſtaltender Einfluß bis in die Einzelheiten der Darſtellung hinein ſich bemerkbar macht, den Anſpruch erheben, Geſchichtsbericht, treue Darſtellung von Erlebtem, Evangelium zu ſein? Liegt nicht ihre Art allzu weit ab von der, wie man ſagt, naiven Darſtellungsweiſe der unmittelbaren Zeugen und Verkündiger der Worte und Werke Jeſu, deren Niederſchlag uns in den ſynoptiſchen Evangelien und dem ſonſt nachweisbaren Strome der Überlieferungen der Urgemeinde vorliegt?

Aber eben weil ſie Evangelium, Heilsbotſchaft ſein will, kann die Darſtellung des Johannes nicht anders, als von Ideen getragen ſein. Es giebt überhaupt keine Verkündigung von Jeſu, welche nicht eine beſtimmte Tendenz verfolgte. Nur das Heilsintereſſe an ihm hat die Botſchaft von ihm auf die Nachwelt kommen laſſen. In dieſem Sinne ſind allerdings alle unſere Evangelien Tendenzſchriften. Naive Überlieferung von Jeſu bieten ſie ebenſo wenig, als das Ergebnis von Forſchungen, deren Intereſſe ein rein hiſtoriſches geweſen. Sie alle ſtellen vielmehr nur die ſchriftlich fixierte Geſchichtspredigt von Jeſu dar. Die von Baur mit ſo viel Schneide gehandhabte Alternative zwiſchen ideell und hiſtoriſch dürfte ſomit, einmal als kritiſcher Kanon zugeſtanden, allerdings geeignet ſein, die geſamte evangeliſche Überlieferung aus der Geſchichte zu ſtreichen. Anderſeits folgt aus dem Geſagten, daß wir auch nicht berechtigt ſind, von unſeren Evangelien als „Urkunden“ des Lebens Jeſu zu reden. Sie ſind insgeſamt Produkte des Glaubens der Gemeinde, d. h. Zeugniſſe derſelben über ihr Bewußtſein von dem, wozu ihr der hiſtoriſche Jeſus geworden, und Begründungen eben dieſes Bewußtſeins aus dem, was ſie von Jeſu wußte.

Das Recht, dem vierten Evangelium um der dominierenden

Idee willen seinen Platz neben seinen synoptischen Vorgängern abzustreiten, würde sich somit doch nur ergeben, wenn jene sich als eine von der die anderen Evangelien beherrschenden spezifisch verschiedene darthun ließe. Wirklich ist dies die gemeinsame Annahme der bekanntesten Gegner der Authentie des Evangeliums. Zeitideen, sei es der Spekulation, sei es den kirchlichen Interessen des zweiten Jahrhunderts angehörig, sollen die geistigen Quellpunkte der Darstellung vom Logos-Christus gewesen sein. — Aber diese Auffassung findet wenigstens keinen Anhalt an der Stelle Kap. 20, 31, in welcher der Evangelist selbst sich über die Tendenz seiner Schrift ausspricht, und welche sich uns als der Schlüssel des Aufbaus derselben bewährt hat. Vielmehr erscheint der Fehler derjenigen als der geringere, welche über der Einstimmigkeit der dort ausgesprochenen Tendenz mit der Absicht der anderen Evangelien nicht ohne weiteres die spezifische Eigentümlichkeit des johanneischen zu erkennen wußten, als derjenigen, welche in dem letztern seinen Vorgängern gegenüber ein novum genus zu finden meinten. Die Grundidee des Johannes ist vielmehr, ihrem wesentlichen Gehalte nach, die Grundidee, wie alles Christuszeugnisses, so insonderheit aller Evangelien: in Christo alles Heil, und außer ihm keines. Es gilt entweder, diese zu leugnen, oder das Recht einer von ihr bedingten Darstellung anzuerkennen.

Wo aber immer Darstellung geschichtlicher Vorgänge von einer Idee getragen und geleitet wird, da wird sich diese auch als das ordnende Prinzip der Auswahl und des Aufbaues des Materials erweisen, da werden wir mehr oder weniger bewußt durchgeführten zielvollen Fortschritt im einzelnen, da werden wir Komposition antreffen. Auch in dieser Hinsicht sind unsere synoptischen Evangelien wenigstens nicht das gerade Gegenteil des johanneischen. Der thatsächliche Nachweis ist hier nicht unsere Aufgabe.

Daß freilich der ideelle Faktor in der Geschichte des Johannes noch einen viel bestimmenderen Platz einnimmt als bei den Synoptikern, ist längst von allen Interpreten des vierten Evangeliums erkannt und ausgesprochen worden. Jene Thatsache beruht darauf, daß die allen Evangelisten gemeinsame *eine* christliche Heilsidee von jenem tiefer erfaßt und darum allseitiger ausgeführt wird, als von

einem ſeiner Vorgänger. Eigentümlich iſt ihm der beſondere Ton, welchen er durchgehends auf den ſchon für die Gegenwart durch Jeſum begründeten Heilsſtand der gläubigen Gemeinde legt. Mehr als einer der anderen verſucht er, von der Offenbarung Jeſu in Wort und Werk aus dem geheimnisvollen Weſen deſſen nahe zu kommen, welcher ſich ihm als der Bringer des Heiles erwieſen. Das Moment des Gegenſatzes zu dem Jeſum verwerfenden Judentum endlich, welches er z. B. mit Matthäus gemein hat, vertieft er zum Gegenſatze gegen die gottentfremdete, lichtſcheue Welt. Und wie er ſeine Grundidee ſelbſt an hervorragenden Stellen zur Ausſprache bringt, ſo ſtellt er auch jede Einzelheit ſeiner Darſtellung: Worte und Werke des Herrn, der Jünger, der Welt in das Licht derſelben. Aber er vollendet damit nur, was die Chriſtuspredigt von Anfang an gethan. Läßt ſich die konſtatierte Vertiefung in der Erfaſſung des Heils und des Heilandes, ſowie die Erweiterung des geſchichtlichen Gegenſatzes der Juden zu dem der ungläubigen Welt als denkbar nachzuweiſen im Verlaufe des apoſtoliſchen Zeitalters, ſo ſchwindet damit jedes Recht zu der Behauptung, daß der Typus des Evangeliums, welchen uns Johannes bietet, unter dieſen Zeitabſchnitt hinausweiſe, daß, der ihn ſchuf, keiner der urſprünglichen Zeugen Jeſu Chriſti, kein Apoſtel geweſen ſei.

Was wir bisher gewonnen, iſt jedoch nur die abſtrakte Möglichkeit des in Rede ſtehenden Typus evangeliſcher Geſchichte. Über den geſchichtlichen Charakter unſeres Evangeliums iſt damit noch nichts entſchieden. Daß dasſelbe an ſich ebenſowohl aus der aufgewieſenen Grundidee herausgeſponnen ſein *kann*, ſteht außer Frage. Wie wir es anzuſehen haben, darüber kann nur der Einblick in ſeinen Beſtand uns aufklären. Je nach der verſchiedenen Geneſis des Evangeliums werden wir nämlich einen verſchiedenen Befund vorauszuſetzen haben. Iſt dasſelbe durchweg die Einkleidung einer Idee in die Form erdichteter Erzählung, ſo muß ſich jedes Einzelmoment der letzteren als Moment der Entfaltung der darzuſtellenden Grundidee nachweiſen laſſen, das Ganze aber ſich als glatteſte Durchführung eines von vornherein fertigen Programms ausnehmen. Im andern Falle jedoch wird das Poſitive der Geſchichte

sich durch eine gewisse Sprödigkeit bemerkbar machen, wird sich das objektive und das subjektive Moment in der Darstellung wenigstens nicht durchweg in gleich vollkommener Weise durchdringen. Welches von beiden hat nun beim Johannes-Evangelium statt?

Wir können uns auf Stimmen aus dem kritischen Lager selbst berufen, wenn wir auch die jüngsten Versuche, den Bestand des Johannes-Evangeliums als Exposition der Logosidee zu erklären, für gescheitert aussprechen. Aber hat nicht unser eigener Nachweis die Idee aufgewiesen, welche sich wirklich als Schlüssel des Ganzen bewährte? Es gilt jedoch nunmehr, auch auf die Kehrseite der Sache hinzudeuten.

Es ist eben nicht bloß programmmäßiger Fortschritt, was uns die Darstellung des Johannes darbietet. So dürfte es schwer sein, die immer neue Art, in welcher in derselben Jesus seine Herrlichkeit offenbart, als Fortschritt darzuthun. Freilich verhält sich da der Kritik zufolge das Frühere zum Späteren wie Positiv, Komparativ und Superlativ. Aber wenn einmal das Kana-Wunder Jesum als neuschaffende Gottheit darthun soll: was thut die Speisung, die Blindenheilung, die Erweckung des Lazarus mehr? Und will man auf den Kreis der Bezeugung verweisen, — was hat da Kap. 11 (vgl. V. 19. 42) vor Kap. 6 (vgl. V. 5. 10) voraus? Wohl verweist Jesus selbst von Früherem auf Späteres als auf μείζονα (1, 51). Wenn er aber das Volk von seinen Wundern auf Größeres verweist, das ihm der Vater zu thun geben werde (5, 20), wenn er den eigenen Werken gegenüber die durch seine Jünger auszurichtenden als größer bezeichnet (14, 12), so zeigt dies, daß der Fortschritt in Jesu Selbstoffenbarung in einer anderen Linie zu suchen ist: in der geschichtlichen Linie der Verwirklichung des Heilszwecks seiner Sendung. Fordert er doch zuletzt den eigenen δοξασμός vom Vater nur unter diesem Gesichtspunkt (17, 1ff.). — Und ganz ähnlich steht es mit der andern Seite der Selbstoffenbarung Jesu, mit seiner Selbstbezeugung im Worte. Wohl findet ein Fortschritt in derselben statt auch dem immer deutlicher sich entfaltenden Gegensatze des Unglaubens zu ihm gegenüber — es ist bei den Synoptikern nicht anders —; Worte wie 8, 58 und 10, 30 dürften den Höhepunkt bezeichnen.

Aber zunächſt iſt doch dieſer Fortſchritt ein ziemlich ſporadiſcher. Der wahre Fortſchritt in den hierher gehörigen Abſchnitten beſteht vielmehr in der immer rückhaltloſeren Entlarvung des ſich in ſeiner Offenbarung ſelbſt richtenden Unglaubens; alſo dient ein unanfechtbares geſchichtliches Element der Fortbewegung des Gedankens. Die eigentliche Linie fortſchreitender Offenbarung Jeſu dagegen verläuft in ſeiner Selbſtbezeugung gegenüber denen, welchen er als ſeinen Freunden alles mitteilte, was er vom Vater vernommen (15, 15). Ihnen gegenüber ſpricht er alles aus, was ſie nur tragen können (16, 12), die Form bildlicher Mitteilung abſtreifend, ſobald es nur angeht (V. 25. 29), bis er ſie über ſein irdiſches Reden hinaus verweiſt auf die Liebe, die ihnen ſein Kreuz predigen ſoll, auf die rein innerliche Offenbarungsweiſe, welche mit ſeiner Verklärung und der Sendung des Parakleten für ſie beginnen wird. Wird man, ganz abgeſehen von der teilweiſen Beſtätigung, welche für das Entwickelte auch die Synoptiker darbieten, das Verfahren des geſchichtlichen Jeſus weſentlich anders ſich vorſtellen können?

Das iſt das Richtige an dem behaupteten Fortſchritte in der Selbſtoffenbarung Jeſu. Soweit ein ſolcher da iſt, iſt er in dem Reiferwerden der geſchichtlichen Situation begründet (vgl. 16, 4 f.), das heißt: das Verfahren des Evangeliſten iſt ein hiſtoriſches.

Ähnlich aber iſt das Reſultat, wenn wir auf die Art blicken, wie der Evangeliſt die ihm eigene Heilsidee zum Ausdruck bringt. Er faßt das Heil, das Chriſtus der Welt gebracht, im Begriffe des ewigen Lebens zuſammen. Begegnet uns nun dieſer Begriff im Evangelium, noch mehr als im Briefe, an Höhepunkten der Darſtellung, ſo ſcheint dies auf den erſten Blick für eine rein ideelle Geneſis derſelben zu ſprechen. Aber ſchon wenn man beachtet, daß derſelbe, ſo gut wie das Verbum ζῆν, ſich in den beiden Kapp. 5 u. 6 ebenſo häufig findet, als im ganzen übrigen Evangelium, Prolog und Epilog einbegriffen, zuſammengenommen, ſo muß es doch unwahrſcheinlich werden, daß das ganze Evangelium zugunſten dieſer Idee, deren Bedeutung für den Evangeliſten ſich ſchon aus 1, 4 und 20, 31 ergiebt, ſollte erfunden ſein. Tritt dieſelbe doch gerade da in überraſchender Weiſe zurück, wo wir ſie in dieſem Falle am eheſten erwarten würden: in den Abſchiedsverhandlungen

Jesu mit seinen Jüngern (14, 6. 19; 17, 2 f.). Statt programmmäßiger Regelmäßigkeit scheint auch hier vielmehr eine gewisse Zufälligkeit zu walten, wie sie vielmehr der Geschichte eigen ist. Nicht daß wir für jedes Wort im Evangelium, wo der Begriff sich findet, strenge Geschichtlichkeit in Anspruch nehmen wollten; aber wie es gilt, darauf hinzuweisen, daß der Begriff an einzelnen der in Betracht kommenden Stellen nicht im spezifisch-johanneischen Sinne, sondern in der ihm ursprünglich eignenden eschatologischen Bestimmtheit sich findet (vgl. 3, 36b; 4, 14. 36; 6, 27; 12, 25), so ist anderseits das Vorkommen desselben manchmal als ein geschichtlich wohl motiviertes nachzuweisen, oder es erweist sich die johanneische Benutzung desselben als eine naheliegende Umschreibung einer ursprünglichen, wesentlich gleichartigen Wendung. Jenes ist z. B. beide Male der Fall, wo die Idee des Lebenswassers uns entgegentritt: 4, 10 ff.; 7, 38. Knüpfte Jesus sein Gespräch mit der Samariterin — und was wäre am Brunnen natürlicher gewesen? — mit der Bitte an: δός μοι πιεῖν, so kommt auch der weiteren Wendung des Gespräches die gleiche geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu. Dasselbe aber gilt von dem Worte am großen Tage des Laubhüttenfestes in Anbetracht des diesem Feste eigentümlichen Ritus. Und mit dem Lebensbrote steht es nicht anders. Auch nach synoptischem Berichte ist ja Jesus auf das Wunder der Speisung zurückgekommen (Mark. 8, 15 ff.): ist es wahrscheinlich oder nicht, daß er auch die erwartungsvoll auf den Brotspender hinblickende Menge in der Weise von Joh. 6, 27 auf bessere Kost hingewiesen? — Und wenn es fast undenkbar ist, daß seine wundersüchtigen Landsleute von dem mutmaßlichen Messias und Erlöser nicht sollten die Thaten verlangt haben, welche sie dem „ersten Erlöser", Moses, zuschrieben (6, 31): wie sollte da Jesus ihnen gegenüber wohl anders seine Zurückhaltung gerechtfertigt haben, als mit dem Nachweise, daß Gott seinem Volke ihm nicht das Gleiche nur, sondern das ἀληθινόν geschenkt (V. 32)? — Zu den erwähnten Umbildungen aber rechnen wir das Auftreten des Begriffes als Gegensatz zum „Umkommen", „Sterben" oder „Gerichtet werden". Ist doch Rettung des der ἀπώλεια Verfallenen auch nach den Synoptikern der Zweck der

Sendung Jeſu (vgl. Matth. 18, 11 u. ö.). Hierher aber haben wir auch die hervorragende Stelle 6, 68 f. zu rechnen. Wohl mag in des Johannes Darſtellung das Bekenntnis des Petrus als das Echo des der Zeit nach ziemlich fern liegenden (beachte V. 66) Herrnwortes V. 63 zu faſſen ſein; dennoch bietet es unſeres Erachtens die treffendſte, wohl auch aus perſönlicher Erfahrung ſtammende Expoſition der Stimmung, aus welcher das Wort von Cäſarea Philippi geſprochen wurde. Denn was beſagt, dem Irrewerden der Maſſen an Jeſu Meſſianität gegenüber, das Jüngerbekenntnis Matth. 16, 16 anders, als daß, was immer Gott von Heil ſeinem Volke zugedacht haben mag, ſie von niemand anders als von Jeſu erwarten können? Als ein ſchriftſtelleriſch freies, aber als ein im eminenten Sinne hiſtoriſches bewährt ſich ſomit auch hier wieder das Verfahren unſeres Evangeliſten.

Am allerwenigſten trifft das zu, daß die „geſchichtlichen Anläſſe“ von Johannes nur erfunden wären, um ſeine ideellen Expoſitionen daran knüpfen zu können. Freilich könnte ja an ſich auch die Brunnenſcene Kap. 4 erfunden ſein um des Lebenswaſſers willen, — es wäre das recht geſchickt; aber warum bleibt dann 7, 37 der ſo leicht zu gewinnende Anlaß unerwähnt? Die Reden Kap. 5, welche ſich ganz beſonders um die Ideen: Leben und Gericht drehen, könnten doch an jedes andere Wunder ebenſo ſchicklich angeknüpft ſein, als an das von der Heilung eines langjährig Leidenden! Es knüpft aber auch die ganze folgende Verhandlung nicht an den Charakter des Wunders als Heilungswerkes an, ſondern an dasſelbe als vermeintlichen Sabbatbruch, ſowie an die Rechtfertigung, welche Jeſus für ſein Verfahren darbietet. Auch hier alſo eine gewiſſe Irrationalität des Konkret-Hiſtoriſchen, welche Erdichtung des Stoffes zugunſten der Idee ausſchließt. Es iſt nur ominös für ſie, wenn unſere Gegner mit um ſo mehr Emphaſe auf Kap. 6 verweiſen. Denn die Speiſungsgeſchichte iſt nicht des Johannes Erfindung und, genau beſehen, knüpfen die Reden vom Lebensbrote nicht einmal an ſie an. Es iſt vielmehr die Zeichenforderung nach Moſes' Vorbild, welche dieſe veranlaßt (6, 31). Jene Forderung aber tritt erſt im Gefolge weiterer Erörterungen über das vorgefallene Wunder auf (6, 24—29). Die Phraſe

aber von den nach Art der Titelvignetten den Reden voraufgehenden Wundererzählungen geht an allen Enden zu Scheiter. Wo folgen die Reden für die beiden, in möglichſter Stille vollbrachten Kana-Wunder (1, 1 ff.; 4, 46 ff.)? Was mehr, als das akuminöſe Wort 9, 39 (vgl. V. 41) klingt in dem der Blindenheilung folgenden Zuſammenhange von Reden an die Art des Wunders an? Vielmehr bietet der Nachweis ſeines Berufes zu dieſem Wunder und dem der Totenauferweckung alles, was der Herr ſeinen beiden zuletzt berichteten Wundern als Kommentar mitgiebt (9, 4 f.; 11, 9 f. 23 ff.). Der Jeſus, welcher nach ſeiner helfenden That 5, 13 ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ, ſtatt bei ſo guter Gelegenheit ſeine Predigt zu beginnen, iſt kein ſo ganz anderer, als der ſtille Knecht Gottes, deſſen Stimme man nicht auf den Gaſſen hört (Matth. 12, 19) und der dem Geheilten ſein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς (8, 4) auf den Weg giebt.

Wir werfen in Kürze noch einen Blick auf andere johanneiſche Grundbegriffe und ihre Stellung im Organismus des Buches. Von ihnen allen dürfte das Gleiche gelten, wie von dem des Lebens, wo möglich in noch höherem Maße. Zunächſt muß auffallen, wie wenig der Evangeliſt darauf bedacht iſt, die dieſem korrelaten Begriffe φῶς, ἀλήθεια, ἐλευθερία, Gotteskindſchaft und Geburt von oben mit ihm in einen gewiſſermaßen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen. Sie werden ihm ſomit neben jenem aus Geſchichte und Schrift überkommen ſein, nicht theoretiſcher Analyſe ſeines Heilsbegriffes ihre Stelle im Evangelium verdanken. Ein ſolcher Zuſammenhang iſt noch am eheſten bei dem Begriffe des Lichts nachweisbar und ſchon 1, 4 f. angedeutet (vgl. die Verbindung φῶς τῆς ζωῆς 8, 12). Aber auch da nichts weniger als die Durchſichtigkeit, welche der in philoſophiſcher Spekulation heimiſche Verfaſſer, welchem die Kritik vorausſetzt, der Verbindung zu geben nicht ermangeln würde. Der Verſuch aber, Abſchnitte des Evangeliums zu beſtimmen, welche vom Begriffe des Lichtes aus ihren Inhalt bekämen, iſt ein total verfehlter. Gerade 8, 12, wo Jeſu Selbſtbezeugung als τὸ φῶς τοῦ κόσμου wie ein Thema daſteht, findet dasſelbe keinerlei Ausführung, ſo wenig eine ſolche dem ähnlichen Worte 7, 37 f. zuteil wurde. Jenes Selbſtzeugnis

wird somit so gut wie dieses auch im Evangelium seine Stelle der Geschichte verdanken (doch vgl. Ps. 36, 10). Wenn Jesus ferner 3, 19 ff.; 12, 46 von seinem Erscheinen als dem Eintritt des Lichtes in die Welt redet, um damit die richtende Bedeutung desselben anschaulich zu machen, so ist auch diese Kombination wenigstens nicht des Johannes Spekulation entsprungen (vgl. Eph. 5, 13 f.). Für des Evangeliums geschichtlichen Charakter bleibt sie ohne Belang.

Sonst erscheint gerade das Auftreten des Begriffes des messianischen Gerichtes im Evangelium durchweg historisch wohl motiviert. War die allgemeine Erwartung eben die, daß der Messias zum Gerichte kommen werde, so konnte ja der geschichtliche Jesus nicht anders, als dem gegenüber fort und fort die göttliche Heilsabsicht bei seiner Sendung hervorheben (vgl. 3, 17 ff.: 8, 15; 12, 47). Folgt anderseits aus seiner Sohnesstellung, daß ihm der Vater alles Gericht übergeben hat (5, 22), so bleibt auch das εἰς κρῖμα ἦλθον bestehen (9, 39). Gerade die Scenen aber, in denen er mit den Volksideen über das Recht seines richtenden Verfahrens disputiert, gehören zu den lebenswahrsten Episoden des Evangeliums (vgl. 5, 30; 7, 24; 8, 15 ff.).

Der Begriff der Wahrheit, mit dem des Lebens nur 14, 6 in unmittelbaren Zusammenhang gebracht, entbehrt bei Johannes schon viel zu sehr der Bestimmtheit, um als ideeller Ausgangspunkt seiner Komposition gedacht werden zu können. Die Erkenntnis der Wahrheit aber führt nach 8, 32 zur Freiheit. Dieser Begriff aber, nur hier (vgl. V. 36) angewandt, hat eben an dieser Stelle auch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Oder sollte Jesus umhin gekonnt haben, den Juden die eingebildeten Privilegien des Abrahamidentums zu entreißen, wozu sich ja schon der Täufer vor ihm genötigt gesehen hatte (Matth. 3, 9). Ähnliches gilt vom Auftreten des Begriffes der Geburt von oben im Zusammenhange von Kap. 3 — kurz: in den sogenannten johanneischen Grundideen, wie sie uns durch das ganze Buch hindurch in reichem Wechsel begegnen, ist der Quellpunkt für die johanneische Geschichtserzählung nicht zu suchen. Welches auch immer ihre Bedeutung für die Komposition des Buches sein mag, sie bilden doch, soweit sie

des Schriftstellers eigen sind, immer nur den Einschlag in ein Gewebe, dessen Fäden die Geschichte gespannt hat.

Und dem dient zunächst zum Belege, daß wir den Aufbau des Buches durchweg an Marken orientieren konnten, welche zunächst dem äußeren Verlauf der Geschichte angehörten. Verlief die Geschichte Jesu wirklich in zwei Abschnitten, deren einer ihn abwechselnd in den verschiedenen Landesteilen zeigte, bis er sodann definitiv auf den Boden Judäas und Jerusalems übertrat; so hat eben nur Johannes den Blick für die Bedeutung des Abschnittes gehabt, welcher mit diesem Übertritt auch für den Charakter des Wirkens des Herrn gegeben war. Bis dahin überwiegen der Selbstoffenbarung, von nun durchgehends Kampf und Auseinandersetzung, bis der definitive Rückzug Jesu vom öffentlichen Wirken der Darstellung ihre letzte entscheidende Wendung giebt (12, 36; 13, 1). Wir können uns hier nicht darauf einlassen, die geschichtliche Wahrscheinlichkeit dieses in sich so trefflich geschlossenen Pragmatismus nachzuweisen. Jedermann weiß, daß seit Strauß auch von kritischer Seite demselben Komplimente genug gemacht sind. Und die seit Baur immer wiederholten Versuche, denselben aus der Verarbeitung synoptischer Motive abzuleiten, haben doch noch lange nicht den Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht, welcher den Eindruck, bei Johannes das Ursprüngliche zu haben, bei Unbefangenen erschüttern könnte. Man beachte nur die — gewiß nicht in majorem Jesu gloriam erfundene (vgl. 7, 8 mit V. 10) — Verhandlung Jesu mit seinen Brüdern, welche jenem Übertritte Jesu nach Judäa voraufgeht. Es handelt sich nicht um einen Festbesuch, wie um frühere, sondern um das jacta esto alea in Jesu Geschichte, welches dieser nicht ohne Zaudern zu sprechen gewagt, dann aber auf Gottes Wink in pünktlichem Gehorsam gesprochen.

Geradezu nur als das begleitende Moment des geschichtlichen Fortschrittes haben wir den Fortschritt der Idee des Ganzen in den Unterabteilungen des ersten Teiles anzusehen, wo wir die Fortbewegung der Geschichte von Süden nach Norden — das eine Mal durch Samarien hindurch — als das die Darstellung bestimmende Moment erkannten. Zu einer solchen Bemerkung aber würde uns eine aus Ideen abgeleitete Geschichte schwerlich Anlaß

geben. Durchaus ähnlich aber verhält es ſich mit den übrigen Teilen des Buches. Wir machen nur auf die lokale Folge der Ereigniſſe des Leidens Jeſu (18, 1 — 19, 30) aufmerkſam. Dieſelben verlaufen im Garten (18, 1 ff.), im Hauſe des Hohenprieſters (V. 15 ff.), am Prätorium (V. 28 ff.), auf Golgatha (19, 17 ff.). Überhaupt iſt die Bedeutung des chronologiſchen und geographiſchen Momentes gegenüber dem ideellen für die Hiſtoricität des Evangeliums noch lange nicht genügend verwertet worden.

Aber wird nicht doch in dieſem Evangelium alles zum bloßen Träger einer Idee: die Jünger, die Juden, zuletzt Jeſus ſelbſt? Wenn dem ſo wäre, ſo wäre freilich die gegneriſche Theſe zuzugeſtehen. Aber die blaſſen Typen, ohne jede naturwüchſige Eigenheit, auf welche uns die Kritik verweiſt, gehören mehr ihrer Phantaſie, als der evangeliſchen Geſchichte des Johannes an. Wohl dienen dieſem die Juden (doch nicht allein: vgl. die Leidensgeſchichte) als Vertreter der Chriſtum verwerfenden Welt. Aber in ihrer Mitte, welche Mannigfaltigkeit der Typen des Galiläers, des Judäers, des Hauptſtädters, des Archonten; welche Verſchiedenartigkeit der Stellungnahme zu Jeſus, von der ſchwankenden Volksmenge an bis in die Kreiſe des Hohenrates hinauf, wo die Gegenſätze der glaubenseifrigen Phariſäer und der politiſch-klugen Prieſterariſtokratie ſich deutlich genug abzeichnen, ſo wenig auch dem Verfaſſer daran liegen mag, dieſe Unterſchiede ins Licht zu ſtellen. Und die Jünger? — Nun, ſie ſind, wie bei den Synoptikern, ſchwache Menſchen, Kinder am Verſtändniſſe (16, 12), nur daß ſie aus der Wahrheit ſind (1, 48) und Jeſum lieb haben (16, 27 vgl. 21, 15 ff.). Aber ohne Individualität ſind ſie gerade bei Johannes am wenigſten. Wir erinnern an Thomas, an Simon Petrus und den anderen Jünger, freilich nur ſolche Leſer, für die der Lauf der beiden zum Grabe nicht den Wettlauf beider Apoſtel um den Primat in der Kirche bedeutet.

Und wenn die rein typiſche Bedeutung aller Perſonen im Drama des Evangeliums ſo offen zutage liegen ſoll: warum bekommen wir denn von den kritiſchen Interpreten desſelben ſo entgegengeſetzte Auskunft über deren Bedeutung? Die Gegenſätzlichkeit der Auffaſſung, welche z. B. dem Nikodemus und dem Königi-

ſchen ſeit Baurs Analyſe zuteil geworden, iſt geradezu komiſch. So bornierte Juden beide dem einen ſind, ſo gelehrige Hörer ſind ſie dem anderen. Liegt die Schuld an den Interpreten, oder iſt etwa Johannes doch nicht ſo geſchickt in der Einkleidung ſeiner Ideen, wie man ihn wohl rühmte?

Wir heben ferner noch hervor, wie manchmal gerade da die Wirklichkeit der Geſchichte am lebensvollſten zutage tritt, wo der Inhalt des Berichteten mit dem eigentümlich johanneiſchen Gedankenkreiſe kaum noch im Zuſammenhang ſteht. Wir erinnern an die turbulente Schlußſcene des Tempelweihfeſtes 10, 31 ff. Die erbitterte Menge dringt mit Steinen auf Jeſum ein. Durch eine geradezu unerfindbare Wendung, dem bekannten Worte des vor Gericht geſtellten Scipio mindeſtens ebenbürtig, bringt Jeſus den Andrang der Angreifer zum Stehen und nötigt ſie zu formulierter Anklage. Dieſe lautet auf Gotteslästerung. Ihr entgegnet Jeſus mit einem Schriftbeweiſe, welchen auch wohl kein Menſch erfunden haben dürfte, am wenigſten aber der Theolog vom Logos, welcher unſer Evangelium geſchrieben.

Alſo, trotz aller Kompoſition, Geſchichte überall! Dieſe macht endlich auch gegenüber dem ideellen Aufbau des Ganzen ihr Recht geltend. — Giebt Johannes, der Offenbarung Chriſti gegenüber, eine Darſtellung, wie des ſich vollendenden Unglaubens, ſo auch des werdenden Glaubens, ſo muß er auch dieſen zu einer gewiſſen Vollendung führen. Und ſo gaben wir denn dem Abſchnitte Kap. 13—17 die Überſchrift: Die Vollendung der Seinen. Aber die Geſchichte verhält ſich nun einmal ſpröde zu ſolcher Forderung. Und Johannes iſt weit entfernt, der Geſchichte Gewalt anzuthun. Man vgl. die ſich immer wiederholenden Interpellationen der Jünger in Jeſu letzten Reden, zuletzt noch ſein letztes Wort an den Jüngerkreis (16, 31 f.), dem gegenüber das aus der ideellen Bedeutung des Augenblicks herausgeſprochene 17, 6 f. immer einen gewiſſen Kontraſt bilden wird. Jeſus ſtand ja am Ende ſeines Werkes, und doch war der Erfolg desſelben kaum erſt in den Anfängen zutage getreten.

Iſt ſomit die evangeliſche Geſchichte des Johannes nicht aus einer im voraus erfaßten Idee erſonnen, und dient doch anderſeits dieſelbe

fort und fort einer Idee zum Träger, so haben wir nach dem Prozesse zu fragen, in welchem das historische und das ideelle Moment der Erzählung zu dieser Einheit verwachsen sind. Natürlich haben wir dabei von der Persönlichkeit auszugehen, auf welche das Evangelium selbst als seinen Verfasser verweist: von einem Augenzeugen und berufenen Verkündiger des Erlebten, also von dem Apostel Johannes (19, 35). Wenn dieser gegen Ende seines langen Lebens dazu überging, ein Evangelium zu schreiben, so war zwischen Geschehen und Erzählen nicht nur ein langer Zeitraum vergangen; nicht nur hatte das von Jesu begonnene Werk nachseiten der Vertiefung, wie der Ausbreitung unendliche Fortschritte gemacht, sondern der Evangelist selbst hatte nach beiden Seiten hin eben durch seine Christuspredigt zu solchem Fortschritte beigetragen. Was wunder, daß dieselbe unter seiner Hand, vielleicht unbeachtet, einen anderen Typus gewann, als sie ihn anfangs mochte getragen haben! Der Evangelist, ohne allen Zweifel eine prinzipielle Natur, mit dem Blicke fürs Allgemeine ausgestattet, endlich auch durch seine Lebensführung über den nationalen Kreis hinausgewiesen, sieht sich genötigt, mit seiner Verkündigung dem verschiedenartigsten Bedürfnis zu dienen. Da muß sich auch aus der Fülle des Erlebten und Gehörten sein Blick dem zuwenden, was am meisten auf allgemeinen Wert Anspruch erheben kann. Entscheidend aber für jeden und für alle in Zeit und Ewigkeit ist die Alternative — Glaube oder Unglaube. Darum die Gestalt der Christuspredigt, in welcher alles, was Jesus sagt oder thut, in seiner Heilsbedeutung für den Glauben, in seiner überführenden, richtenden Bedeutung für den Unglauben dargestellt wird. Mit der immer prinzipielleren Erfassung des Heilsstandes der Gemeinde aber geht Hand in Hand eine immer energischere Würdigung dessen, was Jesus selbst ist. Soll der Gläubige gewiß sein, daß das Leben, das er lebt, aus Gott stammt und in Gott beruht, so muß er auch Jesum in seiner Gotteinheit erfaßt haben (14, 20). Wir leugnen nicht die mannigfachen besonderen Impulse, welche den Johannes zu weiterer Ausgestaltung seiner Christologie veranlassen mochten: Hier kommt es uns darauf an, nachzuweisen, wie bei dem überlebenden Zeugen sich das Evangelium gebildet, in welchem

alles auf die Offenbarung des Sohnes, auf den Heilsſtand der Gemeinde, auf das Gericht des Unglaubens ſich bezieht.

Es ergiebt ſich aus dem Geſagten, daß die Ausbildung einer leitenden Idee für die mündliche Chriſtusverkündigung ſich nur vollziehen konnte Hand in Hand mit einer immer durchgreifender ſich vollziehenden Stoffauswahl und -anordnung. Der eine Prozeß bildet gleichſam nur die Kehrſeite des andern. Nur einer der unmittelbaren Zeugen Jeſu, dem ſeine Erinnerung unbegrenzte Schätze darbot (20, 30), mochte imſtande ſein, jene Auswahl und Geſtaltung ohne Verletzung geſchichtlicher Treue zu vollziehen. Für einen ſolchen aber ſtellte ſich das Erdenwerk Jeſu, wenn es einmal in den von Johannes angemerkten Epochen verlief, leicht genug unter dem dreifachen Geſichtspunkte dar, den wir ſoeben entwickelt; ja es ſchien eine derartige Betrachtungsweiſe geradezu zu fordern, ſie aus ſich heraus zu produzieren. Wenn Johannes ſein Evangelium anlegte, wie er es that, ſo konnte er glauben, damit die der Geſchichtsbewegung immanente Idee zum Ausdruck gebracht zu haben.

Ohne Zweifel ſtand, als Johannes zu ſchreiben begann, das Darzuſtellende im weſentlichen in feſten Zügen vor ſeiner Seele. Jedes der Ereigniſſe, das er aufzuzeichnen dachte, war gewiß ſo oft ſchon von ihm erzählt worden, jedes der Herrnworte, das er aufbewahren wollte, war für ihn der Gegenſtand ſo mannigfacher Meditation und Anwendung geworden, daß wir bei ihm einen ähnlich fertigen, individuellen Evangelientypus vorauszuſetzen haben, wie etwa der ſynoptiſche als ein ſolcher zu bezeichnen iſt. Es verweiſen darauf gewiſſe ſtereotype Momente der Erzählung, z. B. der Umſtand, daß Jeſus nie ein Bekenntnis des Glaubens ſeitens der Jünger hört, ohne darauf mit einer Frage leiſen Tadels oder Zweifels zu antworten (1, 50 f.; 6, 69 f.; 16, 30 f.; 20, 22 f.). Daß ferner die Redeweiſe Jeſu, des Täufers, der Jünger, ja aller im Evangelium handelnden Perſonen im weſentlichen die Farben der johanneiſchen Diktion angenommen, wird heute kaum von irgendeiner Seite mehr beſtritten.

Anderſeits war auch wohl die Auswahl und Anordnung des Stoffes ſchon vor Abfaſſung des Evangeliums im weſentlichen zum

Abſchluß gekommen. In der Erinnerung des Zeugen war zurückgetreten, was nicht die Bedeutung einer Epoche hatte im Leben Jeſu oder ſich unmittelbar als Ausdruck der Lieblingsideen des Johannes darbot. Nicht daß nicht das eine oder andere Moment, deſſen Zuſammenhang mit dem Umſtehenden kaum erfindlich iſt, rein gedächtnismäßig an ſeiner geſchichtlichen Stelle feſtgehalten worden wäre (vgl. 13, 20), — durchgehends aber hatte Gleichartiges ſich zu Gleichartigem geſellt, hatten ſich die Reden und Auseinanderſetzungen an Momente angeſchloſſen, welche ihnen zum Anlaß dienen konnten, und ſo hatten ſich die Gruppen und Zuſammenhänge gebildet, welche unſer Evangelium darbietet. So erklärt ſich aufs beſte die dasſelbe durchwaltende Einheit, die wirklich innerliche Kongruenz des hiſtoriſchen und des ideellen Faktors, welche uns der Darſtellung mit fortgehender Sammlung und Ruhe folgen läßt. Da iſt kein Recken und Schieben, kein ſtörendes Abſchwenken. Still und ſtetig geht die Geſchichte ihren Weg, und wenn ſie ihn vollendet, ſo hat der Leſer gelernt daraus, daß er ſie innerlich erlebt hat. Als Johannes ſie niederſchrieb, da brauchte er nicht mit ſeinem Stoffe zu ringen, ihn zu planmäßiger Ausgeſtaltung zu verrenken: er ſchrieb ſein Herz aus und ſchrieb — ſein Evangelium.

Nicht daß wir den Evangeliſten beim Niederſchreiben gewiſſermaßen nur zum Kopiſten der eigenen, einmal fixierten Erinnerung machen wollten. Der Blick auf die erſte Seite ſeines Evangeliums würde das widerlegen. Das Verſtändnis des ſogen. Prologs iſt unſeres Erachtens davon abhängig, daß man erkennt, daß der ganze ideale Aufriß der Logosgeſchichte, welcher alles im Evangelium Darzuſtellende in ſich begreift und im Lichte der Ewigkeit verſtehen lehrt, ſchon in den Verſen 1—5 zur Ausſprache kommt, während mit V. 6 die evangeliſche Geſchichte, ganz im Tone der urapoſtoliſchen Evangelienverkündigung, einſetzt durch Einführung der Geſtalt Johannes des Täufers. Nur die Ergriffenheit von der Bedeutung des Darzuſtellenden führt den Zeugen immer wieder vom Einzelnen zum Allgemeinen, bis er nach einem neuen, aber ſogleich wieder fallen gelaſſenen Anlauf (V. 15) mit V. 19 endgültig bei der Darſtellung des Täuferzeugniſſes anlangt. Liegt nun in ſolcher

Darstellung der Anteil, welchen der Augenblick an der Entstehung des Evangeliums gehabt, deutlich zutage, so beweist doch anderseits die Analogie des Eingangs des ersten Briefes, daß auch hier Formen vorliegen, welche dem evangelischen Zeugnisse des Verfassers überhaupt eigen waren. Auch dort bleibt ja der Schreiber eine ganze Weile gebannt von der Betrachtung dessen, was es mit dem von ihm zu Bezeugenden auf sich hat, bis er V. 5 mit einem *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ* ... (genau wie im Evangelium 1, 19) auf einen konkreten Gegenstand übergeht.

Nur eine Frage noch scheint schließlich eine Erörterung zu erheischen. Wir haben Ordnung und Fortschritt überall im Evangelium nachgewiesen: ist nun diese Ordnung auf ein bewußtes Verfahren des Evangelisten zurückzuführen, welcher seiner Arbeit eine fertige Disposition, wohl gar einen bestimmten Schematismus der Komposition zum Grunde legte, oder ist die nachgewiesene Anlage derselben wesentlich das unwillkürliche Resultat des soeben besprochenen s. v. v. Krystallisationsprozesses? Gerade der um die Entdeckung der Anlage des Evangeliums so verdiente de Wette stellt in Frage, ob dem Evangelisten selbst sein Plan zu vollem Bewußtsein gekommen sei, während das Urteil der Neueren meist nach der entgegengesetzten Seite neigt, von den besprochenen Versuchen der Kritiker gar nicht zu reden.

Daß nun zunächst die erste Dreiteilung seines Buches vom Evangelisten vollbewußt vollzogen ist, scheint uns nach dem Erörterten außer jeder Frage. Diese Teilung, wie sie ihm die Wendepunkte in Jesu Wirken an die Hand gaben, korrespondiert so treffend mit den drei großen Faktoren, um die sich bei Johannes alles im großen und kleinen dreht (vgl. 16, 8. 13. 14; 17, 25): Jesus — die Welt — die Seinen; sie bringt deshalb so treffend den Grundgedanken der Geschichte zum Ausdruck, daß es unfaßbar erscheint, daß sich dem Darsteller alles so sollte gestaltet haben, ohne daß ihm diese Korrespondenz zum Bewußtsein gekommen wäre und wiederum als ordnendes Prinzip gedient hätte.

Anders aber mag es sich schon mit den nachgewiesenen Unterabteilungen verhalten. Dieselben sind in den Kapiteln 1—6 und 7—12 so durchweg auch durch den äußeren Verlauf des

Geſchehens an die Hand gegeben, daß wenigſtens die Möglichkeit, daß dieſelben dem überſchauenden Darſteller ganz von ſelbſt ſich ergeben, nicht ausgeſchloſſen bleibt. Jedenfalls ſcheint uns die Wiederkehr von je drei Teilen das Allerzufälligſte an dieſer Ordnung zu ſein. Wenn wir aber auch den Teil Kap. 13—20 ſich dreiteilig entfalten ſahen, ſo lagen gerade in dieſem Abſchnitt der Geſchichte Kontraſte vor, welche ein Johannes am wenigſten überſehen konnte und welche die nachgewieſene Gliederung des Abſchnittes unmittelbar nahe legten. Scheint auch das Verfahren des Evangeliſten ein durchaus bewußtes zu ſein, ſo giebt er ſich doch keinerlei Mühe, die beſprochenen Teile ſcharf gegen einander abzugrenzen, oder gar auf ihre Zählung hinzuweiſen. Somit haben auch wir kein Recht, auf dieſen Punkt allzu großes Gewicht zu legen, oder gar in der Dreizahl das Schema der Kompoſition zu erwarten. Denn wollten wir nach derſelben eine weitere Teilung der gewonnenen Abſchnitte verſuchen, ſo würden wir durchweg auf unberechenbare Willkürlichkeiten verfallen. Oder wie wollte man bei Kap. 5 u. 6, 7—9 u. ſ. w. eine Dreiteilung herausbringen?

Überhaupt ſcheint es uns mißlich, über die nachgewieſene Gliederung des Buches hinaus nach weitergehender Einteilung zu fragen. Wohl ſind die einzelnen Abſchnitte in ſich wohl geordnet und gegliedert; aber damit iſt kein Recht gegeben, die dort nachzuweiſenden Gruppen und Glieder in die „Dispoſition“ des Buches aufzunehmen, wenn man überhaupt von einer ſolchen reden und ſich nicht lieber mit dem unverfänglicheren Worte „Anlage“ begnügen will. Die Darſtellungsweiſe des vierten Evangeliſten iſt eine ſolche, daß wir nicht gleich, wo wir Ordnung finden, auf ein prämeditiertes Schema zu ſchließen haben. Wir werfen zum Beweiſe einen Blick auf die drei Abteilungen des erſten Teiles: 1, 1 bis 2, 12; 2, 13 — 4; 5 und 6. Sie ergaben ſich ungezwungen aus dem Rhythmus einer dreifachen Bewegung der Geſchichte von Süden nach Norden. Würden wir nun aber innerhalb der einzelnen Abteilungen etwa eine Gliederung nach Süd und Nord erwarten, ſo würden wir irren. Vielmehr wiegt im erſten Abſchnitt die ideelle Bewegung „vom Täufer zu Jeſu“ vor, im zweiten tritt zwiſchen Judäa und Galiläa Samaria, und nur im dritten

Abſchnitt tritt die judäiſche Scene unvermittelt an die Seite der galiläiſchen.

Haben wir aber einmal anerkannt, daß in den einzelnen Abteilungen der Evangeliſt den Stoff jedesmal ſo geſtaltet, wie ſich derſelbe ſeiner Hand darbietet, ſo werden wir uns auch nicht wundern, wenn wir in Einzelheiten wieder vollendete Symmetrie, Regel und Rhythmus antreffen. Unſeres Verfaſſers Art iſt nun einmal eine rhythmiſche. Davon kann ein einziger Blick in den Prolog, ſowie in beliebige andere Teile des Evangeliums leicht überführen. Auch die Briefe, zumal der erſte, ſind voll von Beweiſen für dieſen Satz. Da treffen wir oft doppelte, oft dreifache Parallelgliederung. Oft kombinieren ſich beide Formen der Darſtellung. Man vgl. z. B. die Geſchichte von der Kriſis im Jüngerkreiſe, welche den erſten Hauptteil ſchließt (6, 60—71). Da beſteht ein gewiſſer Parallelismus zwiſchen den beiden Momenten, dem Ärgernis (V. 60—65) und dem Bekenntnis (V. 66—71). Der Notiz über den Anſtoß (V. 60) entſpricht der Abfall von Jüngern (V. 66), der Ausſage Jeſu über ſein Wort (V. 61—63) das Bekenntnis der Zwölfe zu den ῥήματα ζωῆς αἰωνίου des Herrn (V. 67—69), dem Worte Jeſu vom Unglauben im Jüngerkreis (V. 64 f.) endlich ſein Hinweis auf den Teufel inmitten der Zwölf (V. 70 f.). Wohl beſtätigen ſolche Züge das langſame Werden der johanneiſchen Geſchichtsbilder in einem lebenslangen Prozeſſe innerer Verarbeitung; aber ſie weiſen nicht auf bewußte Kompoſition, ſondern ſie ſind das Reſultat der rhythmiſchen Eigenart unſeres Evangeliſten, der Formen des Denkens und der Darſtellung, wie ſie einmal dieſem Geiſte durch Anlage und Gewöhnung eigen waren und deren unwillkürliches Walten gerade in den kleinſten Zügen am unbefangenſten und ungehemmteſten zutage tritt. Daß es ein hebräiſcher Geiſt iſt, der hier in ziemlich flüſſigem Griechiſch, ſich ſelbſt unbewußt, die Formen hebräiſcher Dichtung verwertet, bedarf kaum der Erwähnung. Der Exeget aber muß ſich mit dieſer Eigenart ſeines Verfaſſers genau bekannt machen, wenn er nicht in mancherlei Irrtum verfallen will. Und beſonders der Hiſtoriker muß den ſicheren Takt lernen, welcher durch die Geſtalt, welche der Schriftſteller Worten und Dingen gegeben,

das Urſprüngliche zu divinieren weiß. Erſt wenn wir, und nur ſoweit wir, durch immer fortgeſetzte Vergleichung des Einzelnen unter ſich und mit dem parallelen Material anderer Berichte geübt, imſtande ſein werden, das, was ſpezifiſch johanneiſch iſt in Auffaſſung und Darſtellung, ſcharf zu erfaſſen und zu beſtimmen, wird es uns auch möglich werden, einen Schluß zu machen auf das Thatſächliche, welches ſich dieſem beſchauenden und zeugenden Geiſte ſo dargeſtellt hat, wie es uns im Evangelium vorliegt. Iſt dieſer Prozeß ein kritiſcher, ſo dient er doch in eminentem Sinne dem Intereſſe der Gemeinde, „gewiſſen Grund zu empfangen der Lehre, darin ſie unterwieſen worden“. Und der Forſcher, welcher dieſen Weg betritt, wird der Darſtellung des letzten der Apoſtel, des Jüngers, welchen Jeſus lieb hatte, das Zeugnis ausſtellen, daß ſie nicht nur theologiſchen oder poetiſchen, ſondern auch in eminentem Sinne hiſtoriſchen Wert behält.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Lautverschiebung im Texte des Hiskia-Psalms (Jes. 38, 9—20).

Von

D. Klostermann.

Daß dieser Psalm in seiner gegenwärtigen Textgestalt ungewöhnlich unsicher sei und dem grammatischen und ästhetischen Gefühle des Lesers vielfach Unmögliches zumute, wird jeder empfinden, der der ältesten Versionen und des Hebräischen kundig ist. Ich beabsichtige nun nicht, hier die sämtlichen Schwierigkeiten des Gedichtes zu besprechen, was zuviel Raum in Anspruch nehmen würde, sondern nur auf eine, wie es scheint, bisher übersehene, aber für die künftige Erklärung zurate zu ziehende Thatsache hinzuweisen. Diese nämlich, daß der Text augenscheinlich einer Quelle, z. B. einer Liedersammlung, entnommen ist, in welcher eine andere Orthographie herrschte, als die in unserem Psalter und der hebräischen Bibel sonst durchgeführte. Kann man diese eine historische nennen, so jene eine phonetische, d. h. sie gab vielfach die Laute nach der zeitgenössischen Aussprache wieder, unbekümmert darum, ob dieselbe korrekt und etymologisch zu rechtfertigen war oder nicht. Wurden dann die von ihr gewählten Zeichen in ihrem Werte mit denen der offiziellen Schrift identifiziert, so mußte dieses zu allerlei Mißverständnissen inbetreff der Meinung des Dichters führen. Dazu kam als ein weiterer, das Verständnis erschwerender Umstand, daß wenigstens zwei Glossen mit dem Kontexte des

Liedes versehentlich verschmolzen worden sind. Ich muß auch hierauf kurz eingehen, weil die richtige Erkenntnis dieses Punktes die Anerkennung des erst erwähnten mit bedingt. Zunächst ist nämlich עַל בֵּית יְהוָה in V. 20 vom Körper des Gedichtes abzuscheiden. Dasselbe bildet einen Bestandteil der großen Glosse V. 21. 22, welche aus einer dem Königstexte verwandten ausführlicheren Erzählung hinter V. 6 an den Rand geschrieben war und nachher an dem Ende des Abschnittes in den Text aufgenommen wurde. Vielleicht sollte es Fortsetzung von עַל הָעִיר הַזֹּאת in V. 6 sein, etwa mit vorgesetztem Waw, vielleicht ein exegetischer Zusatz, welcher den Leser darauf aufmerksam macht, daß nach 31, 6 der Tempel in Jerusalem der Bestimmungsgrund für Jahve war, die Stadt zu schützen.

Die zweite Glosse haben wir in V. 13, wo die Worte כָּאֲרִי כֵן יְשַׁבֵּר כָּל־עַצְמוֹתַי מִיּוֹם עַד לַיְלָה תַּשְׁלִימֵנִי sich sowohl durch ihre absolute Verbindungsunfähigkeit mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in logischer wie grammatischer Hinsicht, als auch durch die Identität der zweiten Zeile mit der letzten in V. 12, als eine an den Rand geschriebene Variante aus einer anderen Rezension zu den beiden letzten Zeilen von V. 12 zu erkennen geben, die nachher wegen irriger Beziehung des anfänglichen כְּ auf שׁוּיתִי und in der Erwägung, daß der Morgen (בֹּקֶר) dem Tage (יוֹם) und der Nacht (לַיְלָה) vorangehe, statt vor V. 13, in ihn selber hineingesetzt ist. Diese andere Rezension verhielt sich zu unserer wie etwa Ps. 53 zu Ps. 14. Die ihr entlehnte Variante entstand aus der Verwechselung des Anfangswortes des Distichs כארג in V. 12 mit כָּאֲרִי. Las man nämlich statt des echten, durch die Verwandtschaft der Bilder des Aufrollens der Zeltteppiche beim Aufbruche V. 12 b und des Aufrollens des fertigen Gewebes um den Weberbaum geschützten כארג vielmehr: כארי, so erhielt man für קפדתי vorher notwendig den Sinn der Zusammenkauerung oder der Niederduckung des vom Löwen verfolgten und erhaschten Wildes oder Herdentieres, für יְבַצְּעֵנִי den Begriff des Zerstückens und der Zermalmung statt den der Abschneidung des Gewebes, für דַּלָּה den des Haupthaares statt den der Aufzugsfäden und für חיי den des lebendigen Körpers statt den des individuellen

Lebens als eines durch den concursus göttlicher Gunſt und Forderung und menſchlichen Genießens und Arbeitens eigentümlich gemuſterten und geprägten Zeitganzen. Die ſchwierigen, künſtlich gewählten Worte: „ich kauerte mich zuſammen, wie ein Löwe zerſtückt er mein Leben vom Haarſchopf an“ ließen ſich in gewöhnlichere Pſalmworte kleiden (vgl. z. B. Pſ. 22, 17. 18) und dem Leſer verſtändlicher machen, indem man den Vergleich alſo wiedergab: „wie ein Löwe, alſo zermalmt er alle meine Gebeine“. Das כֵּן ſicherte die Beziehung von „wie ein Löwe“ auf das Folgende gegen die mögliche Verbindung mit קִפַּרְתִּי; das „alle meine Gebeine“ drückte den Gedanken „mich den lebendigen vom Haar an“ deutlicher aus, und zu jenem Objekte ſchickte ſich שִׁבֵּר beſſer, als כִּצַּע.

Iſt aber כארג urſprünglich und בְּאֹרִי eine falſche Entzifferung des Wortes, ſo iſt die hieran hängende Paraphraſe der ihm folgenden Worte wieder an den Rand zu verweiſen und שויתי עד בקר, auszuſprechen שִׁוִּיתִי mit כְּסוּס in V. 14 unmittelbar zu verbinden. Die beſtimmte Ausſicht, noch vor dem Anbruche der Nacht zu ſterben und von Gott ſo überraſchend ſchnell das individuelle Lebensgewebe zu Ende gebracht zu ſehen (V. 12), zu dem er noch über Jahre (V. 9) verfügen zu können glaubte, ergiebt ſich dem Dichter aus der Verwandlung, die er über Nacht bis zum Anbruch dieſes Morgens in ſeiner Geſundheit und ſeinem Lebensgefühle erfahren hat (V. 13. 14). Wie ſehr er reduziert iſt, wie unglücklich und geängſtet er ſich fühlt (gleichſam nur noch als hin und her zitternder Schatte im Gebiete des Lebens), giebt er dadurch an, daß er ſich mit einem סוּס ſo und ſo vergleicht; einem ſolchen iſt er über Nacht bis Morgenanbruch gleich geworden (שִׁוִּיתִי עַד בֹּקֶר כְּסוּס). Nun hat er aber vorher V. 11. 12 die Lage, in die er durch die ſeiner Lebensluſt ſo ſchroff widerſprechende plötzliche Sterbensnotwendigkeit verſetzt worden iſt, als die eines Mannes beſchrieben, der durch plötzlichen gewaltſamen Abbruch ſeines Zeltes heimatlos gemacht und in die unbekannte Ferne gejagt wird. Seine Heimat war das Land des Lebens, in welchem er noch lange meinte des Zeltes genießen zu dürfen, das er ſich gebaut hatte (V. 12a). An dieſem Lande hing ſeine Seele; denn

dort konnte er erstens mit Augen sehen und zu seiner Freude miterleben, welche Rettungen Jahve seinem Volke und seinen Frommen in Erwiderung ihres Glaubens gewährt (lies in V. 11 mit einer griechischen Übersetzung in unseren LXX statt יָהּ יָהּ vielmehr יש׳ יהּ׳ als compendium scripturae für יְשׁוּעַת יַהְוֶה; die Juden haben das compendium für zwei volle Wörter genommen und, indem sie ש für ה ansahen, Jah, Jah herausgelesen, wie umgekehrt eine andere griechische Übersetzung in den LXX das ה für ש genommen und die Zeichen יש׳יש׳ in יְשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל gedeutet hat); dort konnte er zweitens am Verkehr mit seinen Mitmenschen sich weiden (לֹא אַבִּיט אָדָם עוֹד); jetzt ist es anders bestimmt: er, der seine Sehnsucht auf jenes Land gerichtet hat, dort um alles ferner wohnen möchte, sieht hinfort seine Wohnung angewiesen (דּוֹרִי) bei den Bewohnern des Feierlandes, wo aller Genuß und alle Arbeit und daher aller Verkehr mit Gott und Mensch zu Ende ist (vgl. Hiob 3, 13—19). Denn es ist kein Zweifel, daß דּוֹרִי mit V. 11 als Subjekt des Prädikates עִם יֹשְׁבֵי חֶדֶל verbunden werden muß, da der bildliche Ausdruck der Wohnung (דּוֹר) unmöglich noch selbst wieder durch כְּאֹהֶל mit einem anderen desselben Inhaltes verglichen werden kann. Auch die alten Übersetzungen (LXX: *ἐξέλιπον ἐκ τῆς συγγενείας μου*; Vulg.: quievit generatio mea; Targ. Jon.: מלמדה בירושלם — מדורי פסק und: מבני דרי אתנטילו יומי) unterstützen diese Wortteilung. Die mit כאהל verglichene Sache, von welcher נסה ונגלה prädiziert werden, steckt daher in רעי, welches hier sowohl wie Sach. 11, 17 (wo mit LXX רעי genau so zu fassen wie עזבי) irrigerweise als Adjektiv „hirtlich" zu אהל konstruiert wird (Trg. übersetzt דרעי und Vulg.: pastorum (רעים). Jedenfalls sagt der Anfang von V. 12, daß der Dichter sich vorkomme, wie wenn ihm ein Zeltabbruch widerfahren sei, wie ein Gewebe (sprich כָּאֹרֶג), dem die Nähe der Abschneidung an der Hast des Webers, zu Ende zu kommen, sich ankündigt. Das letztere Bild ist mittelst einer höchst natürlichen Ideenassociation durch das vorangeschickte der Aufrollung der abgenommenen Zeltteppiche herbeigeführt und dieses wieder durch den in den drei Zeilen vorher (V. 11 + דּוֹרִי) ausgedrückten Gedanken einer zwang-

weiſen Vertreibung aus der heißgeliebten Heimat bei Gott und den Menſchen in der Richtung auf das grauſige Feierland des Todes. Iſt aber ſein Tod noch heute gewiß, ſo iſt er in dieſer Erkenntnis gleichſam ſchon aus den Thoren hinausgeſtoßen, ſie ſind ſchon hinter ihm geſchloſſen, und die noch bis zum definitiven Antritte der harten Wanderung übrige Zeit und Lebenskraft reicht höchſtens noch dazu aus, unter Wehklagen ſich in die verſchloſſene Stätte zurückzudenken und zu ſehnen, oder ängſtlich an den Pforten des Lebens herumzutaſten und zu lugen, ob ſich kein Spalt zur Rückkehr öffnen will. Für dieſe Stimmung und Lage wählt der Dichter das Bild des סוּס. Natürlich kann dieſes Wort nicht Roß bedeuten, ſondern nur wie Jer. 8, 7 die Schwalbe. Aber der Vergleich כְּסוּס שִׁוַּיתִי iſt zu nackt; die Lage der Schwalbe muß ausgeſagt werden, welche den Vergleichungspunkt bildet. Auf der anderen Seite iſt der Kranich (עָגוּר LXX in Jer. 8, 7 = ἀγρον, hier fehlt das Wort, während Vulgata es mit pullus = גּוֹזָל wiedergiebt) zuviel; er iſt aus jener Stelle des Jeremia gekommen, die man allein zu סוּס = Schwalbe vergleichen konnte. Endlich iſt das כֵּן überflüſſig und für denjenigen unmöglich, der nach שִׁוַּיתִי die Gloſſe geſtrichen und כְּסוּס unmittelbar angefügt hat. Der Targum überſetzt דאחיד; dieſes weiſt für עָגוּר erſtens die Stellung eines attributiven Particips zu סוּס an und läßt zweitens עצור als urſprüngliche Lesart anſchließen. Dann iſt aber כֵּן = קֵן und עָצוּר קֵן iſt wie קְהוּעֵי בְגָדִים 36, 22, die von ihrem Neſte durch ein Hindernis, alſo Thürenſchluß etwa, ausgeſchloſſene Schwalbe. Wie dieſe immer wieder auf die verſchloſſene Stelle des gewohnten Eintrittes ſtößt, in ängſtlichem Flattern ſie piepend umkreiſt, ebenſo fühlt ſich der Redende wider Vermuten vom Genuſſe des gewohnten Lebens ausgeſchloſſen, nur noch imſtande, ohnmächtig ſeufzend und ächzend ſich rückwärts zu ſehnen und vergeblich rückwärts zu trachten. Natürlich iſt dann die folgende Zeile ſo zu bauen: אצפצף אהגה כיונה, d. i. ich piepe, ich gurre wie eine Taube.

Vermutlich iſt alſo כֵּן urſprünglich = קֵן gemeint, d. h. in der Ausſprache, der dieſe Orthographie angehört, war urſprüngliches ק um das eigentümliche Element geſchwächt, durch das es

ſich von כ unterſcheidet. Nach der Analogie aller dialektiſchen Lautverſchiebung iſt von vornherein zu erwarten, daß dieſer Erſcheinung die umgekehrte zur Seite ſtehe, daß urſprüngliches כ in anderen Wörtern zu ק geſteigert worden ſei. Ein ſicheres Beiſpiel dafür begegnet uns ſofort in V. 17, wo חשקת im Sinne von lieben (ſo ſchon Targ.), anhangen, ſo gewiß unmöglich iſt, als der Gedanke: „Du haſt meine Seele aus der Grube des Nichtſeins herausgeliebt“ keinem alten Israeliten in den Sinn kommen konnte. Derſelbe ſagt wohl von der göttlichen Bewahrung und Verſchonung vor dem ſicher vorausgeſehenen Tode: Gott habe die Seele zurückgehalten, ſie für ſich behalten, geſpart, geſchont, anſtatt ſie dem Tode auszuliefern oder ſie ihm zu laſſen, d. i. חשך (נפש) מות oder שחת מני, Pſ. 78, 50. Hiob 33, 18, daher auch LXX εἵλου, was nach Vulg. eruisti = ἐξείλατο in V. 14), aber nicht חשק = lieben. Ohnehin da liebhaben einen Wertbegriff involviert, würde das hebräiſche Sprachgefühl das folgende מן nicht lokal deuten — denn liebhaben ſchließt keine Ortsveränderung des Objektes ein —, ſondern komparativiſch: Du haſt mich lieber gehabt, als du die Grube hatteſt, oder: Du haſt mich mehr geliebt, als die Grube mich liebte. Beides iſt aber unpaſſend und auch der folgende Satz des Grundes: „weil du alle meine Sünden außer Rechnung brachteſt, ſie bei deiner Antwort auf meinen Hilferuf unberückſichtigt ließeſt, als hinfort nicht vorhanden betrachteteſt“, läßt vor ſich weder in dieſer noch in jener Weiſe eine Ausſage über die göttliche Liebe erwarten, indem dieſe ſelbſt Grund aber nicht Folge der Sündenvergebung iſt, ſondern die Angabe einer Thathandlung Gottes, in welcher ſich die geſchehene Sündenvergebung thatſächlich dokumentierte, weil jene nur unter Bedingung der letzteren geſchehen konnte. Indem Gott einen Menſchen vor der Zeit ſterben läßt, bekundet er, daß er nicht durch ſeine Gnade ihm gegenüber ſich mehr beſtimmen laſſen will, ſondern allein durch den Hinblick auf die Sündenſchuld des Menſchen; errettet und verſchont er aber einen Menſchen, der ſchon die ſichere Beute des immer durch des Menſchen Sünden für Gott gerechtfertigten Todes iſt, ſo bekundet er damit die geſchehene Außerachtlaſſung der Sünden desſelben. Unter dieſen Umſtänden iſt nur ואתה

חָשַׂכְתָּ נַפְשִׁי מִשַּׁ֫חַת sachlich und ſprachgebräuchlich möglich, d. h. das Verb חָשַׂךְ iſt hier חָשַׂק geſchrieben geweſen, aber von den ſpäteren Juden als חָשַׁק gedeutet worden.

Eine ebenſolche Verſchiebung wie bei dieſen Palatalen begegnet uns in der labialen Reihe, indem das ſchärfere פ zu כ geſchwächt worden iſt, in V. 19 אָב. Nur durch große Künſtelei kann hier der unbeſtimmte Vater untergebracht werden. Iſt dagegen אב nur eine andere Schreibart für אַף, ſo bietet V. 19 den richtigen Fortſchritt, daß von dem Lebendigen im Gegenſatze zu dem Geſtorbenen ausgeſagt wird, nur in ihm könne ſich die göttliche Güte und Treue ſpiegeln, indem er erſtens ſelbſt Jahve darum preiſt, und zweitens auch ſolche, welche noch Kinder ſind, d. h. die nachwachſende Generation, durch Hinweis auf die Treue Jahves zum Preiſe desſelben veranlaßt. Desgleichen in ישברו, welches nach dem Zuſammenhange und dem Parallelismus von חורה und הלל mit ספר nicht von שבר = wartend ausſchauen abzuleiten, ſondern von שבר = שׁפר = ספר im Sinne von rühmender Erzählung über die erfahrene göttliche Treue auszulegen iſt, wie auch in der Parallelſtelle Pſ. 22, 18 umgekehrt אספר = ישבר.

Über die hierbei mit angenommener Gleichung von ס und שׁ brauche ich nichts zu ſagen; vielleicht muß man eine eben ſolche am Schluſſe von V. 14 in עשקה לי ſtatuieren. Denn da es weder ein Nomen עָשְׁקָה giebt, noch eine dritte Perf. fem. von עָשַׁק im Zuſammenhange paßt, ſo muß, wenn ע und ק in dieſem Worte ihre gewöhnliche Bedeutung haben, vielmehr עָשְׁקָה als dem עָרְבֵנִי paralleler (eine ſolche Parallele bieten auch LXX und Targ.) Imperativ gefaßt werden: „befaſſe Dich mit mir“ (vgl. namentlich עסק Jon. zu 2 Kön. 4, 13), oder ſpezieller nach Gen. 26, 20: „ſtreite für mich, tritt als mein Bürge ins Mittel“. Aber vielleicht dürfen wir auch in dieſem Worte ק als Vertreter von כ anſehen, wie in חשקה V. 17, und mit Annahme einer parallelen Verſchiebung auch in der gutturalen Konſonantenreihe das anlautende ע als Stellvertreter eines urſprünglichen ח, ſo daß (wie auch LXX mit ἐξείλατο dasſelbe חשׁך ausdrücken, das in V. 17 = εἶλον) חָשְׁכָה לִי „für mich iſt's finſter geworden“ Ausdruck

der Not ist, welche den Hilfsschrei zu Jahve motiviert (vgl. Mich. 3, 6: „und es wird zu finster für euch", וְחָשְׁכָה לָכֶם, um noch wahrsagen zu können). In der That empfiehlt sich diese Auffassung vor der anderen durch den Zusammenhang. Denn dieser redet unmittelbar vorher von den Augen des Dichters, als welche es haben aufgeben müssen (wenn דלו nach LXX aus חָדְלוּ verstümmelt ist) wie früher hoch und weit hinauszublicken (vgl. Ps. 131, 1), oder (wenn דלו unter Vergleichung von 37, 23, wo מְרוֹם עיניך = „den Hochmut deiner Augen"; 10, 12; 2, 17. Ps. 30, 2 gehalten wird) durch das auferlegte Kreuz zum Niederblicken gezwungen, demütig darauf verzichten mußten, nach Hohem auszuschauen. Denn darüber kann bei der Unmöglichkeit der Verbindung von דלו und למרום zu dem hölzernen Eisen eines Niedersteigens zur Anhöhe kein Zweifel sein, daß hinter עיני das von LXX (vgl. Vulg. suspicientes) noch gelesene מְרֹאוֹת wieder in den Text zu setzen ist. Wird aber die allen Stolz tilgende Verzweiflung an sich selbst durch das Bild der Unfähigkeit der Augen zum Auf- und Ausschauen ausgedrückt, so ergiebt sich als nächstgelegenes Bild für die Not, die nach Gottes Hilfe schreien läßt, das der eingetretenen Verfinsterung des Horizontes, und das ist in dem Worte עשקה לי enthalten, wenn es = חָשְׁכָה.

Bestätigt wird diese in 2Kön. 20, 13: וישמע = וישמח in Jes. 39, 2 offen vorliegende Vertauschung der Gutturalis ח mit ע in der Aussprache durch ein anderes Beispiel, nämlich durch das bisher unerklärliche רעי in V. 12, für welches ich schon oben die Stellung des Subjektes forderte, von welchem die Prädikate נסע und גגלה gelten sollen. Nach dem Parallelismus mit חיי ist dieses Wort nämlich nichts anderes, als was sonst רוחי geschrieben wird. Von dem Lebenswerke, in dessen Ausführung er begriffen ist, sagt der Dichter in der zweiten Zeile, daß er es, der sofortigen Abschneidung harrend, habe wie ein Gewebe aufwickeln und als wider Erwarten zu Ende gehend abschließen müssen. In diese Notwendigkeit ist er gebracht worden durch das, was die erste Zeile sagt. Hinsichtlich seines Lebensmutes mit allen den Gedanken und Plänen für die Zukunft, die er einschließt und vermöge deren der Mensch, indem sie in Erfüllung gehen, in der

Zukunft des Lebens heimisch ist, sie als sein sicheres Eigentum anticipiert (רֵעִי = רוּחִי), ist ihm eben das widerfahren, was dem Zeltbewohner, wenn von gewaltiger Hand plötzlich die Pflöcke ausgerissen und die Teppiche von ihm weggedeckt werden. Mit dem ferneren Verweilen in dem gewohnten Heim ist es da für alle Zukunft plötzlich vorbei, mit dem bisherigen Lebenswerke und Lebensgenusse muß, so unfertig und unerschöpft sie ihm auch noch vorkommen, ohne Verzug abgeschlossen werden. Es rechtfertigt sich also auch hier die angenommene Gleichung von ע und ursprünglichem ח in dem Worte רעי durch den Gewinn eines befriedigenden und natürlichen Gedankenzusammenhanges.

Ob sich endlich auch die Spuren einer ähnlichen Lautschwächung in der dentalen Reihe nachweisen lassen, ist sehr fraglich. Ich würde nicht daran zweifeln, wenn statt בדמי nach dem aus בדון des Targum zu erschließenden בדוי und dem בר(ו)ם der LXX: בְּדֹם zu schreiben und das schließende י als irrige Verdoppelung des folgenden י zu streichen wäre. Dann würde ich unbedenklich בְּדֹם = בְּחֹם (resp. בְּחֹם) aufsetzen und deuten: „mit oder in der Vollzahl meiner Tage, oder sobald sie voll geworden, will (oder werde) ich die Thore des Sche'ol passieren". Aber wenn etwa die einem Menschen von Gott bestimmte natürliche Anzahl der Lebenstage in ihrem Verfluß den hervorfließenden Tropfen z. B. einer Wasseruhr gleich gedacht werden (vgl. V. 8), welche still steht, sobald der bestimmte Vorrat erschöpft ist, so läßt sich בְּדָמַי, welches eben diesen Stillstand in der bewegt gedachten Begriffsgröße auszudrücken geeignet ist, hinreichend rechtfertigen, um die Abweichungen der alten Versionen als Verlegenheitsauskünfte ansehen zu dürfen. Sie haben eben, wie auch die neueren Ausleger, fälschlich gemeint, Hiskia spreche hier den traurigen Todesgedanken aus, der ihm inmitten seines Lebens (Vulg.: in dimidio, d. i. בחצי) aufgenötigt worden sei. Aber dazu paßt die Form אלכה nicht, welche einen eigenen Willensgedanken andeutet, und die Pointe liegt vielmehr darin, daß der Dichter einander gegenüberstellt den Gedanken über sein Leben, den er sich selbst (אני) natürlicherweise gebildet hatte (V. 10a), und den Gedanken, der ihm hinterher unerwartet aufgezwungen worden ist (V. 11); durch diese

mit Ps. 30, 7. 8 zu vergleichende Gegenüberstellung veranschaulicht er den jähen Umschwung seiner Gemütsstimmung. Er, der seinerseits vorher des Gedankens gewesen war, erst alt und lebenssatt, wie die Väter, erst dann sterben zu müssen und dann es auch gerne zu wollen (Kohortativ), wenn die Zahl seiner Lebenstage auf natürliche Weise erschöpft sein werde (אני אמרתי V. 10), der mußte kurz darauf den grausamen Gedanken sofortiger Verstoßung aus dem Lande des Lebens fassen (אמרתי V. 11). Weshalb? Das sagt der in seiner abrupten und knappen Gestalt den definitiven Bescheid der höheren Instanz veranschaulichende Satz: פקדתי יתר שנתי = da ward mir (wie durch richterliches Strafurteil) abgesprochen, aberkannt der (ganze) Vorrat von Jahren, den ich als mir von Rechts wegen zukommend noch zur Verfügung zu haben glaubte. Er hatte die Rechnung ohne den Wirt gemacht, und indem er nun den ganz anderen Gedanken an den von Gott beschlossenen vorzeitigen und unverzüglichen Tod unverschleiert und unvermindert auf sich wirken ließ, kam er zu dem demütigen, sich selbst aufgebenden Schrei zu Jahve, dessen Erhörung ihn nun verpflichtet, die jetzt wieder zu erhoffenden übrigen Jahre seines Lebens nicht mehr als ein natürliches Recht, sondern als ein direktes, spezielles Gnadengeschenk Gottes eins nach dem andern mit Bedacht zu werten.

Doch ich bin schon zu tief in die sachliche Erörterung dieses Gedichtes hineingeraten, welches bei richtiger Deutung wegen der Wahrheit der Empfindungen, die es an eine singuläre Lebenserfahrung knüpft, wegen der Folgerichtigkeit der Gedanken und der Kraft und Natürlichkeit der Bilder, in denen es sich bewegt, als eine Perle von eigentümlicher Farbe und Schönheit unter den biblischen Gebetsliedern sich ausweist. Diese Deutung vollständig zu geben, war nicht meine Absicht; ich wollte vielmehr nur konstatieren, daß das, was ich bisher immer als eine Reihe von zufälligen Schreibfehlern, deren jeder eine andere Ursache hatte, angesehen und in meinem Jesaja-Texte korrigiert hatte, wegen der Zahl und der Verwandtschaft der Erscheinungen, vielmehr aus einem einigen Grunde zu begreifen sei, nämlich als Symptome einer abweichenden Orthographie. Denn כ war = ק in כן (V. 14)

und ק = כ in חשקח (V. 17) und עשקה (V. 14); ב war gleich פ in אב (V. 19) und ישברו (V. 18); ע = ח in עשקה (V. 14) und רעי (V. 12); endlich möglicherweiſe ד = ת in כרם (V. 10), was ich aber anſtehe, vor כרמי zu bevorzugen.

2.

Zur Exegeſe von Luk. 18, 7 und Gal. 2, 3—6.

Von

Philipp Tag,
Pfarrverwalter in Dieburg.

Luk. 18, 7: *Ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς.* Statt *καὶ μακροθυμεῖ* lautet die lectio rec.: *καὶ μακροθυμῶν.* Die Erklärung der letzten Worte hat viel Schwierigkeit gemacht. Warum wir der Lesart *μακροθυμεῖ* den Vorzug geben, erhellt aus der nachfolgenden Auslegung der Stelle. Wir faſſen nämlich *καί* wie Matth. 3, 14. Joh. 6, 70 und 16, 32: „und doch". *καί* knüpft alſo zwei Gedanken aneinander, die ſich widerſprechen. Gott ſollte ſeinen Auserwählten nicht Recht verſchaffen und doch iſt er langmütig gegen ſie? Wenn ſchon der ungerechte Richter, dem das wiederholte Kommen der Witwe Mühe macht, d. h. unbequem und läſtig iſt, doch zuletzt, wiewohl nur aus Furcht vor der drohenden Gewalt, bereit iſt, der Witwe zu helfen: um wie viel mehr wird Gott, der gerechteſte Richter, dem das ſtete Bitten der Seinen nicht unbequem und läſtig iſt, ſondern der es vielmehr langmütig, alſo gerne hört, ſeinen Auserwählten aufs bereitwilligſte Recht verſchaffen? Bei den gewöhnlichen Erklärungen von *καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* hat

man den Gegenſatz überſehen, in welchem dieſe Worte zu *διάγε τὸ παρέχειν μοι κόπον* V. 5 ſtehen. Weil nun Gott das unaufhörliche Bitten der Seinen mit Langmut anhört, ihm ein geneigtes Ohr leiht, iſt dies auch die volle Gewähr, daß die Hilfe nicht lange ausbleiben kann, ja daß ſie bald erſcheinen muß: V. 8. *Ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν ἐν τάχει* Gegenſatz zu V. 4: *οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον.* (Vgl. P. Gerhardt: Er iſt nicht fern, ſteht in der Mitten, hört bald und gern der Armen Bitten.)

Gal. 2, 3—6. Wir verſuchen zunächſt den inneren Gedankengang des Apoſtels zu entwickeln. Der Apoſtel berichtet V. 1 u. 2 von einer Reiſe nach Jeruſalem, die er zu dem Zwecke unternommen hat, der Gemeinde in Jeruſalem, insbeſondere den Angeſehenen, ſein Evangelium mitzuteilen. Man ſollte nun erwarten, daß Paulus den eigentlichen Gegenſtand und das Reſultat der Verhandlung angebe. Beides iſt aus V. 3 erſichtlich. Statt aber in ruhiger Erzählung fortzufahren: Die Frage, über welche ich mit den anderen Apoſteln verhandelte, war die, ob die Beſchneidung für die Heiden notwendig ſei oder nicht, und es ſtellte ſich bei dieſer Verhandlung heraus, daß zwiſchen jenen und mir kein Unterſchied, ſondern Übereinſtimmung beſteht, — ſtatt ſo fortzufahren, wirft Paulus vielmehr ſofort ſeinen galatiſchen Gegnern die eklatante, für ſie vernichtende Thatſache entgegen: Nicht einmal Titus wurde zur Beſchneidung genötigt. Von wem nicht genötigt? Natürlich von der Gemeinde in Jeruſalem, insbeſondere den Angeſehenen. Der Apoſtel ſtellt dieſe Thatſache der Nichtbeſchneidung des Titus um ſo lieber in den Vordergrund, weil auch damals in Jeruſalem von den gleichen judaiſtiſchen Gegnern die Forderung der Beſchneidung geſtellt wurde. Was waren das aber für Leute, die mit einer ſolchen Forderung hervorzutreten wagten! Der Apoſtel kann ſich nicht genugthun, dieſelben als gar nicht zur eigentlichen Gemeinde gehörige, gänzlich unberechtigte Eindringlinge hinzuſtellen und ihre Schleicherei, ihr heimliches, unehrliches, lichtſcheues Auftreten zu brandmarken. Von

einer solchen obscuren Clique also wurde damals die Beschneidung des Titus verlangt, ein Attentat auf die christliche Freiheit, welches der Apostel auf das energischeste zurückwies. Im Gegensatz zu der Nicht-Übereinstimmung mit diesen Leuten tritt nun um so leuchtender die schon V. 3 implicite enthaltene, jetzt aber ausdrücklich ausgesprochene und betonte Übereinstimmung des Paulus mit den älteren Aposteln hervor: „Von den Angesehenen dagegen trennt mich nichts, zwischen ihnen und mir ist kein Unterschied, denn sie waren mit meiner Darlegung des Evangeliums zufrieden und haben mir nichts weiter mitgeteilt."

Nach dieser Entwickelung der Gedankenfolge von V. 3—6 gehen wir zur Erklärung der einzelnen Schwierigkeiten über.

V. 4 ist ein unvollständiger Satz. Zu den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* fehlt das entsprechende Verbum. Aus V. 5 „welchen (falschen Brüdern) wir nicht wichen" geht hervor, daß die falschen Brüder eine Forderung gestellt haben müssen. Welche, darüber kann nach V. 3 kein Zweifel sein. Die Gemeinde in Jerusalem, insbesondere die Angesehenen, haben die Beschneidung des Titus nicht verlangt; um der falschen Brüder willen dagegen sollte er sich beschneiden lassen, circumcidi debuit. Diese letzten Worte also bilden die im Sinne gehabte Fortsetzung des mit *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* beginnenden Satzes, der durch den längeren Zwischensatz *οἵτινες παρεισῆλθον* u. s. w. unterbrochen ist und unvollendet bleibt (Anakoluth). *Παρείσακτοι* erklärt man wie *παρεισῆλθον* von dem sich Neben-einschleichen, heimlichen Eindringen. Sollte aber *παρείσακτοι* nicht richtiger in seiner eigentlichen Bedeutung „nebeneingeführte" aufzufassen sein und die betreffenden Leute als „nebeneingeschobene" bezeichnen, d. h. als von den Hauptacteuren, die sich im Hintergrunde hielten, vorgeschoben?

V. 5: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ.* Warum sagt der Apostel nicht einfach: „denen wir uns keinen Augenblick unterwarfen"? Warum gebraucht er die Umschreibung: „denen wir nicht wichen durch die (geforderte) Unterwerfung"? Wie uns scheint, will er dadurch die Energie seines Widerstandes, vielleicht auch das Drängen und Sturmlaufen der falschen Brüder kenn-

zeichnen: Kein Haar breit wichen wir durch die Unterwerfung, die ſie uns zumuteten.

V. 6: *Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει.* Hier weichen wir von der herrſchenden Auslegung entſchieden ab. In der Regel ſieht man nämlich in den Worten *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* eine Parentheſe und faßt die Anfangsworte: „Von denen aber, die das Anſehen haben, etwas zu ſein", als Anakoluth, indem Paulus im Sinne gehabt habe fortzufahren: „habe ich nichts hinzuempfangen". Ehe aber der Apoſtel dieſe, ſeine apoſtoliſche Autorität kompromittierenden Worte über ſeine Lippen bringen kann, läßt man ihn flugs, damit es nicht ſcheine, als ob er ſeiner Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit etwas vergebe, in der Parentheſe beifügen: „wer ſie übrigens geweſen ſein mögen, daran liegt mir nichts". Allein müßte man es nicht eine wunderliche, geradezu gedankenloſe Argumentation nennen, wenn Paulus hier, wo es ihm darum zu thun iſt, die Übereinſtimmung der anderen Apoſtel mit ihm für ſich geltend zu machen und mit ihrer Autorität ſeine Gegner zu ſchlagen, doch zugleich in demſelben Atemzuge hinzufügen wollte: „wer ſie übrigens geweſen, was ſie für eine Autorität gehabt haben mögen, das iſt mir ganz gleichgültig"? Auch der Philologe Hermann (vgl. Uſteris Komment. zum Galaterbrief, S. 234) hat ausgeſprochen, daß die Parentheſe dem Gedanken des Apoſtels zuwider ſei, denn non nihil, sed multum se tribuere viris illis primariis ostendit auctoritateque utitur eorum, ut vera esse quae doceat demonstret. Kann der Apoſtel überhaupt das große Anſehen der älteren Apoſtel als etwas für ihn Gleichgültiges hinſtellen? Wir ſehen, wie der Zuſammenhang zu einer anderen Auslegung hindrängt, zu der nämlich, die wir oben in der Entwickelung des Gedankenganges gegeben haben: „Zwiſchen den Angeſehenen aber und mir iſt kein Unterſchied." Aber dieſe Auslegung iſt ſprachlich unmöglich! heißt es. Winer (Comm. ed. III, p. 59) ſagt: Neque enim Bezae et Hombergio (Parerg., p. 275) assentior, locum ita enarrantibus: ab illis, qui videntur esse aliquid, nihil differo; hoc graece dici debebat *τῶν δὲ δοκούντων οὐδὲν ἐγὼ διαφέρω* vel certe *τῶν δὲ*

δοκ. οὐδέν μοι διαφέρει. Alſo der bloße Genitiv müßte ſtehen, nicht aber ἀπό! Wie kann man aber dieſe Behauptung aufrecht erhalten angeſichts der Hauptregel, wie ſie Buttmann (Neuteſt. Gramm., S. 137 f.) ausſpricht: Der Genitiv der Trennung wird ſehr häufig durch Hinzufügung der Präpoſition ἀπό und ἐκ näher erläutert oder umſchrieben. Bei manchen Begriffen geſchieht es ſeltener, z. B. ὑστερεῖν nur Hebr. 12, 15 mit ἀπό. Andere Verba, heißt es weiter, werden, vielleicht zufällig, nur mit dem Genitiv verbunden. Unter dieſen iſt gerade διαφέρειν mit angeführt. Demnach iſt es ſchlechterdings nicht ungrammatiſch οὐδέν μοι διαφέρει mit ἀπὸ τῶν δοκ. zu verbinden. Aber warum ſagt der Apoſtel nicht wenigſtens: οὐδὲν ἐγὼ διαφέρω? Weil er alsdann ſeine Perſon mit der der anderen Apoſtel vergleichen, ſich ihnen perſönlich gleichſtellen würde. Es handelt ſich aber hier nicht um die Perſonen, ſondern um den apoſtoliſchen Lehrberuf, das apoſtoliſche Amt. Darum ſagt Paulus: οὐδέν μοι διαφέρει, „es iſt mir kein Unterſchied“. Und auch dazu fügt er, gegen mögliche Mißdeutung ſich verwahrend, hinzu: „Die Perſon ſieht Gott nicht an, um perſönliche Vorzüge handelt es ſich nicht“, denn in dieſer Beziehung iſt ſein apoſtoliſches Bewußtſein 1 Kor. 15, 8 u. 9 ausgedrückt.

ὁποῖοί ποτε ἦσαν iſt grundangebend zu erklären und mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Von denen aber, die das Anſehen haben etwas zu ſein, quippe qui olim fuerint, als ſolche, die ſie einſt (als perſönliche Jünger des Herrn) waren, infolge deſſen, was ſie einſt waren. Dieſe vollere Hervorhebung des großen Anſehens, das die älteren Apoſtel in der allgemeinen Meinung beſaßen, hat ihren guten Grund. Gegenüber dem Widerſtand, den Paulus vonſeiten jener obſcuren judaiſtiſchen Gegner erfahren hat, geht er, gleichſam triumphierend, zu der Übereinſtimmung mit den im allgemeinen öffentlichen Anſehen befindlichen älteren Apoſteln über, die vollkommen auf ſeiner Seite ſtanden. Wir geben nunmehr zum Schluſſe eine mit unſerer Erklärung übereinſtimmende Überſetzung von V. 3—6: „Aber nicht einmal Titus, der mit mir war, obwohl ein Grieche, wurde gezwungen, ſich beſchneiden zu laſſen. Um der nebeneingeführten falſchen

Brüder willen dagegen, welche ſich eingeſchlichen hatten, unſere Freiheit auszukundſchaften, die wir in Chriſto Jeſu haben, auf daß ſie uns gefangen nähmen (ſollte er ſich beſchneiden laſſen), welchen wir auch nicht eine Stunde wichen durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch verbliebe. Zwiſchen denen aber, die das Anſehen haben etwas zu ſein, um deswillen, was ſie einſt waren, und mir iſt kein Unterſchied (die Perſon eines Menſchen ſieht Gott nicht an), denn mir haben die Angeſehenen nichts weiter mitgeteilt."

Rezensionen.

1.

Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament. Von **Eberhard Schrader.** Mit einem Beitrag von Dr. Paul Haupt. Zweite umgearbeitete und ſehr vermehrte Auflage. Nebſt chronologiſchen Beigaben, zwei Gloſſaren, Regiſtern und einer Karte. Gießen, J. Rickerſche Buchhandlung, 1883. VII u. 618 S.

Habent sua fata libelli! Das genannte Buch iſt nach ſeinem erſtmaligen Erſcheinen von einem meiſterhaften Kenner des morgenländiſchen Altertums, welcher der geſamten Aſſyriologie mit Ausnahme der von ihm im weſentlichen als richtig anerkannten Fundamentierung des Entzifferungsverfahrens durch Oppert mißtraut, für die Geſchichtswiſſenſchaft auf den Index geſetzt worden mit dem Catoniſchen Verdikt: Chaldaeos ne consulito. Eine nur wenig beſſere Anerkennung hat die durch die Angriffe A. v. Gutſchmids provocierte Schutzſchrift Eb. Schraders: „Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung“, bei einem maßgebenden Stimmführer der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, Nöldeke, gefunden, welcher am Schluß ſeiner Beſprechung des letzteren Werks das Catoniſche Citat mit der griechiſchen Komödienphraſe erſetzt hat: *κᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν*. Dafür ſind heute „Die Keilinſchriften und das Alte Teſtament“ zu einem standard-work geworden, denn ein ſolches haben wir in deren neuer Bearbeitung zu begrüßen, die der Berliner Keilſchriftmeiſter uns Theologen auf den Weihnachtstiſch des verfloſſenen Jahres gelegt hat. Das neue Buch, das ſich

ſchon durch das nonum prematur in annum beſtens empfiehlt und vom umſichtigſten und gewiſſenhafteſten Fleiße zeugt, bei ihren Leſern einzuführen, iſt darum eine ſelbſtverſtändliche Pflicht dieſer Zeitſchrift. Sie erfüllt dieſelbe durch einen Mitarbeiter, der ihr ſchon ſeit geraumer Zeit die Referate über die das Alte Teſtament berührenden Leiſtungen der morgenländiſchen Altertumskunde und ſo auch ſchon den Bericht über die erſte Ausgabe dieſes Buchs im Jahrgang 1874, geliefert hat.

Vergleichen wir zunächſt die beiden Ausgaben nach Umfang und Anordnung des Stoffs mit einander, ſo zählt die erſte vom Jahr 1872 alles in allem 385 Seiten, während die zweite 233 mehr zählt, — eine Vergrößerung, welche ſie einerſeits der täglichen Vermehrung der Erhebungen über die hebräiſchen und aſſyriſch-babyloniſchen Wechſelbeziehungen und anderſeits dem das ganze Keilſchriftengebiet beherrſchenden Überblick des Verfaſſers verdankt, der ſich für die zweite Ausgabe noch dazu von Paul Haupt, einem der eifrigſten Forſcher unter der zahlreichen aſſyriologiſchen Jugend, mit einem Exkurs, enthaltend die Tranſkription, Überſetzung und Erklärung des keilſchriftlichen Sintflutberichts nebſt einem hiezu gehörigen Wörterverzeichnis, hat unterſtützen laſſen. Infolge der Zunahme der aſſyriologiſchen Bibelparallelen iſt nun natürlich auch die Zahl der berückſichtigten Bibelſtellen gewachſen. Gleich geblieben iſt dagegen in der zweiten Ausgabe die Anordnung des Stoffs. Die Hauptmaſſe des Buchs bilden daher, wie bisher, die Bibelſtellen je nach ihrer Kapitelfolge, welche eine keilſchriftliche Beleuchtung gefunden haben. Der Stellenſammlung folgt der chronologiſche Exkurs über die hebräiſchen und aſſyriſchen Synchronismen während der Königszeit. Dem Exkurs ſind vier chronologiſche Beilagen angeſchloſſen: der aſſyriſche Regentenkanon, die Eponymenliſten, der ptolemäiſche Kanon der babyloniſchen Könige und die Paralleljahre des Sargon-Arkeanos auf Thontäfelchen und im ptolemäiſchen Kanon. Auf dieſe chronologiſchen Anhänge folgen zwei linguiſtiſche: das bereits erwähnte Wörterverzeichnis Paul Haupts zu dem Sintflutbericht als Gloſſar und ein zweites von Schrader ſelbſt zu den anderweitigen Keiltexten im Buche als Gloſſar II. Dem Nachſchlagen von Einzelnheiten dienen ein aus-

führliches Sach- und Namenregiſter und ein hebräiſches Wortregiſter. Die zahlreichen Nachträge und Berichtigungen hinter den beiden Regiſtern ſind die Belege für das dies diem docet. Hintennach kommt der hinkende Bote des Druckfehlerverzeichniſſes. Den Schluß macht eine von Kiepert mit bekannter Meiſterſchaft entworfene Karte, welche nicht bloß, wie die Karte der erſten Ausgabe, Meſopotamien von den armeniſchen Gebirgen bis zum perſiſchen Meerbuſen und von Babylon bis Ekbatana darſtellt, ſondern auch das „Weſtland“ von Karkemiſch bis Gaza und vom Mittelmeer bis zum Euphrat. Auch die beiden Kartons von Ninive auf ihr ſind gegen die früheren verbeſſert.

Wenden wir uns dem Inhalt zu, ſo erlaubt der Raum dieſer Zeitſchrift natürlich nicht, eine vollſtändige Überſicht desſelben zu geben. Der Referent muß ſich daher, wie ſeiner Zeit in der Anzeige der erſten Ausgabe, auf die Beſprechung einzelner Punkte auf dem Gebiet der Geographie, Geſchichte, Religion und Sprache beſchränken.

In der Geographie nimmt nun gegenwärtig zunächſt das Paradies wegen ſeiner von Friedrich Delitzſch und Fritz Hommel verſuchten Verlegung in das keilſchriftliche Kardunias oder mit aſſyriſchem Erſatz des erſten ſumeriſch-akkadiſchen Wortteils Gindun, d. i. die Umgegend von Babylon, die Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Die Gründe der Vertreter der Verlegung des Paradieſes nach Babylonien ſind teils linguiſtiſcher, teils geographiſcher, teils mythologiſcher Art. In der erſten Hinſicht machen ſie ihre Deutung von Kardunias oder Gindun auf „Garten des (Gottes) Dunias“ oder richtiger „des (Gottes) Dun der jâs oder Länder“ geltend, welche von der Überſetzung des franzöſiſchen Aſſyriologen Franz Lenormant mit „Feſtung des (Helden) Dunyas“ ſtark abſticht, ſowie ihre Erklärung des angeblich älteſten nichtſemitiſchen Namens für Babylon und ſeine Umgebung Tintira mit „Lebenshain“ oder „Lebensbaum“ und deren Kombination mit dem bibliſchen „Baum des Lebens mitten im Garten“, wozu Hommel auch noch die Bedeutung des Namens Babilu = „die Pforte Gottes“ anführt. Dagegen verwerfen ſie ausdrücklich die von Henry Rawlinſon, der den Einfall mit dem babyloniſchen Paradieſe zuerſt ge-

habt hat, um des Gleichklangs willen vorgeſchlagene Identifizierung von Gindun mit Gan Eden. In der zweiten Hinſicht bemühen ſie ſich, der Beſchreibuug des Gartens Eden das Bild Babyloniens aufzuzwängen. Zu dieſem Behuf machen ſie den einen den Garten durch die Entſendung zahlloſer Waſſeradern bewäſſernden Strom zum Euphrat, weil dieſer in ſeinem Mittellauf auf höherem Niveau als der Tigris ſtrömend durch ſeine zahlreich dem Tigris zurinnenden Abwaſſer die babyloniſche Ebene befeuchtet. Von den vier Stromanfängen, in welche der Paradiesſtrom ſich teilt, machen ſie den Piſon und Gihon zu den Euphratkanälen Pisân und Guchân, welche ein Prager Gelehrter Auguſtin Hausdorf ſich von dem verſtorbenen Smith auf einer aſſyriſchen Topographie gezeigt worden ſein läßt, während ſie ſonſt noch niemand geſehen hat, ſo daß ſich Delitzſch und Hommel für deren Rekognoscierung vor der Hand noch mit dem ſumeriſch-akkadiſchen und aſſyriſchen Appellativ Pisân „Waſſerbehälter“ und mit dem ſumeriſch-akkadiſchen Guchan-Di, einem dem aſſyriſchen narû Arâchti in den Inſchriften Sanheribs entſprechenden Kanal, begnügen müſſen. Sie identifizieren ſodann den Piſon mit dem Kanal Pallakopas bei den Klaſſikern und den Gihon mit dem heutigen Schattennil. Zum Phrath und Hidekel machen ſie den in ſeinem Niederlauf durch die Verflachung ſeines Niveaus die Bewäſſerung des Landes mit ſeinem Parallelſtrom teilenden Euphrat und den hierdurch ſelbſtändig gewordenen Tigris. Das vom Piſon umfloſſene Chawila ſuchen ſie in dem von den Arabern Ard el-ḥâlât, d. i. „Dünenland“, genannten Wüſtenſtrich am Euphrat, und „das ganze Land Kuſch“ reduzieren ſie auf die einſtige Anſäſſigkeit eines keilſchriftlich Kaššu genannten Volksſtammes zur Zeit jener uralten Könige mit den auf as auslautenden Namen in Babylonien. Von den drei Produkten Chawilas, dem Gold, Bedolach (Bdellium?) und Schohamſtein, bemühen ſie ſich, das erſte und dritte aus den Keilſchriften, das zweite aus Plinius, als Landeserzeugniſſe Babyloniens nachzuweiſen, während ſie dieſelben doch für die Ard el-ḥâlât hätten eruieren ſollen. In der dritten Hinſicht fordern ſie die Einerleiheit der vor das Thor des Paradieſes geſtellten Cherubswächter, deren Name weder von dem griechiſchen γρύψ, noch von dem umſtellten hebräiſchen

רְכוּב [1]) abgeleitet werden dürfe, mit den aſſyriſch-babyloniſchen Wächtergeiſtern mit den geflügelten Stierleibern und turbangeſchmückten Menſchenhäuptern, welche außer lamâsu und šêdu auch kirûbu heißen.

Die Wiſſenſchaft hat ſich bis jetzt gegen die Delitzſch-Hommelſche Hypotheſe ausgeſprochen, Dillmann und Nöldeke haben ihre Widerſprüche mit dem bibliſchen Glauben und Bericht an und über das Paradies zu einem ſie zermalmenden Berge zuſammengetragen, allein die gleichwohl unleugbaren babyloniſchen Züge des Edenbildes ermangelten bisher der Beleuchtung ihres Urſprungs. Dieſe hergeſtellt zu haben, iſt nun das Verdienſt Schraders. Mit ruhiger Objektivität ſondert er die von Delitzſch nach ſeiner Anſicht richtig aufgeſtellten bibliſch-babyloniſchen Gleichungen Piſon — Pisân, Gihon — Guchân, Schoham — Samtu, Kuſch — Kaš und Cherub — Kirûbu, ſowie die babyloniſche Spezialität der Bewäſſerung und die Unbekanntſchaft der Hebräer mit dem Tigris von den nichtbabyloniſchen Beziehungen im Paradiesberichte, zu denen er den „vor Aſſyrien“ fließenden Hidekel, die Vermengung der babyloniſchen Kaš mit den afrikaniſchen Keš in den Hieroglyphen zu der latitudinariſchen Vorſtellung von Kuſch und den dem babyloniſchen Boden fremden, aber dem paläſtiniſchen eigentümlichen Feigenbaum rechnet, wodurch er das Reſultat gewinnt, daß das bibliſche Edenbild zwar den Untergrund einer auf babyloniſchem Boden erwachſenen Paradiesſage durchſcheinen laſſe, ſich aber gleichwohl als eine freie Konzeption aus hebräiſchen Vorſtellungen, jedoch ohne die Möglichkeit einer geographiſchen Fixierung, darſtelle. Eine babyloniſche Paradiesſage iſt nun freilich bis jetzt mehr ein Gegenſtand der Vorausſetzung, als eine Thatſache keilſchriftlicher Entdeckung, wenn ſie aber aufgefunden werden ſollte, ſo wird ſie die Lokalität des Paradieſes ſchwerlich in die Ebene des mittleren Babyloniens verlegen, was auch Schrader zu verneinen ſcheint, wenn er die babyloniſche Paradiesfrage von dem Namen Karduniaš

---

[1]) Unter den Vertretern der Metatheſe רְכוּב nennt Delitzſch außer anderen auch Ed. Riehm, der in ihr nie mehr als einen Einfall geſehen hat.
Der Ref.

gänzlich trennen will, während Delitzsch und Hommel nur die lautliche Identifizierung mit Gan Eden verwerfen. Der Gedanke des Paradieses ist nämlich eine Hütte Gottes bei den Menschen. Die Wohnung der Götter aber haben sich die Babylonier und Assyrer nach Delitzsch stets nur auf Bergen gedacht, was schon die Stockwerk auf Stockwerk türmende Bauart ihrer Tempel verraten soll. Insbesondere scheinen sie einen „Länderberg", d. h. wohl Hauptberg aller Länder, als Heimat und Wohnsitz aller Götter angenommen zu haben, der sich auch bei den hebräischen Propheten reflektiert. Für die Bestimmung seiner Himmelsgegend geben zwar die Keilschriften bis jetzt noch keine Anhaltspunkte, aber wegen des „Versammlungsbergs an den Seiten des Nordens" in Jes. 14, 13 möchte ihn Delitzsch nach älterer allgemeiner Annahme auch dort suchen. Dem Referenten scheint jedoch die Hypothese seiner Ostlage geboten zu sein, weil ihm die Lage des Götterſitzes am Ursprung des Lichtes für eine in sich notwendige Vorstellung gilt, die wenigstens bei den Israeliten durch die östliche Orientierung des geschichtlichen Tempels Salomos und des visionären Hesekiels bewiesen wird und bei den Babyloniern und Assyrern in dem kurdisch-luriſchen Gebirge mit seinem *Βαγίσταvον ὄρος* oder Götterberg, der das wohl nicht erst durch seine angeblich von Semiramis herrührende Skulptur und Inschrift aus der Zeit Darius' I. geworden ist, und dem Semiramiswerk dabei einen guten physischen Hintergrund hat. Die anscheinende Nordlage des Götterbergs bei dem Propheten von Jes. 14 wird daher vermutlich aus dem Umstand zu erklären sein, daß für den palästinischen Horizont das Hochgebirge nur im Norden liegt. Ist die Hypothese von der Ostlage des Götterbergs richtig, so muß man aber auch gegen Delitzsch mit Lenormant das Totenreich vom Götterberge trennen und nach Westen verlegen. Den Götterberg setzt nun Hesekiel, und zwar wahrscheinlich nach assyrisch-babylonischem Vorbild, mit „Eden, dem Gottesgarten", in Parallele, also werden wir das assyrisch-babylonische Paradies in östlicher Gebirgslage, jedoch nicht nach Maßgabe der Geographie, sondern der assyrisch-babylonischen Phantasie, zu suchen haben. Da aber ferner auch die östliche Hochlage des biblischen Paradieses augenscheinlich ist, während man

es doch des paläſtiniſchen Horizontes wegen im Norden ſuchen ſollte, was aber nur durch die Vertauſchung der topiſchen Bedeutung des einſtweilen noch nicht mit Dillmann zu eliminierenden מִקֶּדֶם in Gen. 2, 8 mit der temporalen in dem ἀπὸ ἀρχῆς Aquilas, ἐν πρώτοις Theodotions und a principio der Vulgata möglich würde, ſo macht neben den ſonſtigen babyloniſchen Parallelen auch dieſe Seite die Kongruenz des bibliſchen Paradiesbildes mit dem babyloniſchen wahrſcheinlich. Wenn dagegen die anderweitigen Vorſtellungen des orientaliſchen Altertums vom Götterberg und Paradies dasſelbe lediglich auf die Hochgebirge des Nordens von den armeniſchen Alpen bis zum Himalaja verlegen, wie aus den Studien Bertheaus, Windiſchmanns und Spiegels erhellt (vgl. auch Ed. Riehms Artikel „Eden“, S. 302, Sp. 2, in ſeinem Handwörterbuch des bibliſchen Altertums für gebildete Leſer), ſo vermag der Referent dieſe Verſchiebung von Oſten nach Norden wie bei dem Propheten von Jeſ. 14 nur aus dem Übergewicht der phyſiſchen Thatſache der Nordlage des Hauptgebirgszugs für die Länder der iraniſchen Kultur über die ideale Vorausſetzung der Hochlage des Paradieſes am Urſprung des Lichts ſich zu erklären.

Wenden wir uns von dem Paradies zur Völkertafel, ſo gewahren wir an ihr eine durchgängige Reviſion. Schon die Zeitangabe „nach der Flut“ hat diesmal ihre Parallele aus einer keilſchriftlichen altbabyloniſchen Königsliſte und aus einer Datierung für Evexius „post diluvium Chaldaeorum“ bei Beroſus — Polyhiſtor — Euſebius erhalten. Von den Völkern ſind neu eingetragen: Gomer, das der Verfaſſer mit den nach ſeiner Meinung zur Zeit der Abfaſſung der Völkertafel auf der tauriſchen Halbinſel anſäſſigen Gimirrai der Keilſchriften oder Kimmeriern der Griechen identifiziert; Magog, bis jetzt nicht aufgefunden; Thogarma, von Delitzſch mit Tilgarimmu, dem „Herrſchaftsſitz“ des Königs von Melitene, zuſammengeſtellt, von Schrader aber wegen der bei der Bekanntſchaft der Hebräer mit dem Wort Thel „Hügel“, in fremden Ortsnamen anſtößigen Verſtümmelung der Silbe Til in To hiervon getrennt; Kithim oder Cypern, das bei den Aſſyrern mât Jatnana oder Atnana hieß und

als Sohn Javans wegen seiner zahlreichen Besiedelung mit griechischen Kolonieen schon im siebenten Jahrhundert und vermutlich noch früher nach den Keilschriften erscheint; Ludim, der Sohn Mizraims, wofür Schrader wie in Jer. 46, 9 Lubim lesen möchte; Scheba und Dedan, zu denen der Verfasser aber nur ein nicht eben nötiges Citat aus seiner Schutzschrift: „Keilinschriften und Geschichtsforschung", zur Zurechtlegung der inbetreff ihrer zwischen Gen. 10, 7 und 25, 3 obwaltenden genealogischen Differenz beibringt; Arki, das nunmehr mit der „Stadt Arqa" in den Inschriften Tiglathpilesers II. kombiniert werden kann; Arphachsad, das er vom griechischen Arrhapachitis, das er in dem assyrischen Arbaḫa und armenischen Albâq, wie das Quellengebiet des oberen Zab heißt, erkennt, unter der Vergleichung mit Ur-Kasdim trennen und als personifiziertes „Chaldäergebiet" nach Südbabylonien verlegen möchte; Lud, der Sohn Sems, welcher in Schrader die Frage anregt, ob man dabei an die durch die Griechen bekannten Lydier in Kleinasien und nicht vielmehr an die hieroglyphischen Ruten oder Luten zwischen dem Euphrat und Orontes zu denken habe, da die ersteren von Palästina zu weit entfernt gewesen und auch erst in verhältnismäßig später Zeit zu einer hervorragenden geschichtlichen Stellung gelangt seien, sein Kollege Erman heißt ihn jedoch aus Gründen der ägyptischen Grammatik auf diese Vermutung verzichten; endlich Seba unter den Söhnen Joktans, bei dem der Verfasser, wie schon oben bei Scheba und Dedan, auf die doppelten Sabäer, die nördlichen und südlichen, in den Keilschriften und in der Bibel zu sprechen kommt, welche v. Gutschmid so entschieden bekämpft hat. Völlig umgearbeitet sind die Abschnitte über Cheth und Aram. Der Verfasser wiederholt im ersteren Abschnitt seine in K. u. GF. vorgetragene Ansicht, daß die Assyrer bis zum achten Jahrhundert v. Chr. den Namen mât Ḫatti von den Ländern und Reichen zwischen dem mittleren Euphrat (diesen von Samosata bis Barbalissus gerechnet) bis zum Orontes gebraucht, von da an aber infolge des allmählichen Aufgehens der hethitischen Kleinstaaten im assyrischen Großreich denselben weiter westlich geschoben und endlich unter Sanherib und Asarhaddon auf Palästina übergetragen

hätten, bis er unter Aſurbanipal wieder dem alten Namen mât Aharri oder „Weſtland“ gewichen ſei. Dieſe ſeine Anſicht findet er durch den Verſuch von Sayce beſtätigt, die alten Hethiter zu den Vermittlern der babyloniſchen Kultur mit dem kleinaſiatiſchen Weſten noch vor dem Aufkommen der aſſyriſchen Macht im zweiten Jahrtauſend v. Chr. zu machen. Dieſe nördlichen Hethiter der Keilſchriften ſollen nun mit jenen bibliſchen Hethitern, deren Könige unter Salomo zuſammen mit denen von Aram ihre Pferde aus Ägypten durch israelitiſche Händler bezogen und zur Zeit Benhadads gefürchtete Nachbarn der Aramäer waren, einerlei, aber von den ſüdlichen Hethitern der Bibel in Kanaan ſo völlig verſchieden ſein, daß nur Irrtum und Mißbrauch die Israeliten zu der Übertragung des Namens auf einen kanaanäiſchen Volksſtamm habe verleiten können. Reicht zu dieſer Behauptung der erſt noch nicht erwieſene Gegenſatz des unſemitiſchen Klanges der Eigennamen von Hethiterkönigen in den Keilſchriften und Hieroglyphen zu dem hebräiſchen Gepräge der Eigennamen von kanaanäiſchen Hethitern in der Bibel aus? Der Referent hält die nördlichen und ſüdlichen Hethiter urſprünglich für Glieder eines und desſelben Volks und Reichs, deſſen weiten Wohnungs- und Machtbereich vor ſeiner Zertrümmerung durch den Einfall der kleinaſiatiſchen und griechiſchen Inſelvölker vor und zu der Zeit Ramſes' III. von Ägypten uns die Angabe ſeiner Grenzen von der Wüſte bis zum Libanon und vom Euphrat bis zum Mittelmeer von einem über den Libanon hinaus nicht orientierten Hebräer in Joſ. 1, 4 zur Genüge veranſchaulicht. Nach der Kataſtrophe aber fielen die einzelnen Hethiterſtämme im Norden und Süden auseinander und aſſimilierten ſich den neuen Gebietern in ihren bisherigen Grenzen, alſo im Norden den Aſſyrern und im Süden den Hebräern, nur daß die nördlichen Stämme ihre Selbſtändigkeit und Eigentümlichkeit viel länger bewahrten, als die ſüdlichen. Im letzteren Abſchnitt findet Schrader den dem bibliſchen Aram entſprechenden keilinſchriftlichen Volksnamen Aramu, Arumu und Arimu einerſeits „an dem Ufer des Tigris, Euphrat und Surappi bis hin zum Fluſſe Ukni an der Küſte des unteren Meeres“, alſo in Südbabylonien in der Nähe des perſiſchen Golfs und wieder anderſeits in der Nachbar-

ſchaft der Ḥatti auf dem linken, öſtlichen Euphratufer, was mit den bibliſchen Aramäern in Haran zuſammenſtimmt. Weiter aber ſoll das bibliſche und keilſchriftliche Aram ſich nicht decken, da, wenn auch die mâmí Armâja oder „aramäiſchen Gewäſſer“ unwillkürlich an Aram naharaim erinnern, doch die Aſſyrer für ſämtliche von der Bibel als aramäiſch bezeichnete andere politiſche Benennungen gebrauchen.

Im Reiche Nimrods hat jetzt Akkad ſeine nähere Beſtimmung, wenn auch nicht als Stadt, ſo doch als Landſchaft und zwar als Nordbabylonien gefunden, da Schrader deſſen engliſche von Delitzſch gebilligte Kombination mit der uralten in nächſter Nähe von Sepharvaim gelegenen Stadt Agaṭí (oder Aganí?) dahingeſtellt ſein läßt. Chalne hat jetzt wenigſtens eine Namenparallele in dem Kulunu in einem babyloniſchen Städteverzeichnis. Reſen „zwiſchen Ninive und Calah“ wird wohl von Sayce in ſeinem Rišín entdeckt worden ſein. Das Land Sinear endlich iſt Šumir oder Südbabylonien, das in Akkad Sungir geſprochen wurde und von da zu den Hebräern kam. Das „Zweiſtromland“ und „Zweiſtädteland“ ſind damit zu den Akten gelegt.

Die Heimat Abrahams, Ur Chašdim, Ur in Chaldäa, bei Luther, in Uru-Muqair am rechten Ufer des unteren Euphrats zu ſuchen, wird man trotzdem, daß immer wieder Zweifler auftreten, wie neueſtens Fr. W. Schultz, als ein wohlbegründetes Recht der Aſſyriologen anerkennen müſſen. Chašdim würde der Verfaſſer gerne mit Delitzſch auf ein babyloniſches Nom. gent. Kašdû von dem ſumeriſchen Kaš-da = Kaſſigebiet zurückführen, wenn nicht nach den aſſyriſchen Inſchriften das mât Kašši und mât Kaldû verſchiedene Landſchaften wären, deren erſtere von Babylon nach Norden und letztere von da nach Süden ſich hinzieht. Dem Referenten iſt der Hauptanſtoß an der Delitzſchſchen Hypotheſe der Umſtand, daß das babyloniſche Kašdu ſo wenig, als das ſumeriſche Kašda, ein Inſchriftenfund, ſondern ein Phantaſieſtück iſt.

Ohne weiteren Aufenthalt in Meſopotamien, ſo dringend uns auch z. B. die umgearbeitete Erörterung der babyloniſchen Heimatſtädte der ſamaritaniſchen Koloniſten zu einem ſolchen einlädt, begleiten wir Abra-

ham über die Grenze Paläſtinas. Seinen alten Namen Kanaan möchte Delitzſch gerne zu einem aſſyriſchen machen, indem er ihn von dem keilſchriftlichen Ländernamen Kananu oder vielmehr Ḫá—a—na, der ſich zu Ḫantu und dann zu Ḫattu verdichtet haben ſoll, ableiten möchte, ſo daß Kanaan eigentlich „Hethiterland“ bedeuten würde. Schrader hält jedoch dieſe Etymologie nicht für gelungen und glaubt daher, daß die Aſſyrer das Land nur mit dem Namen mât Martu oder mât Aḫarri benannt hätten. Der Name Israel findet ſich bis jetzt in den Keilſchriften nur ein einziges Mal, wo ihn „Ahab der Sirlit“ auf dem Monolith Salmanaſſars II. repräſentiert. Die ſonſtige ausnahmsloſe Benennung des nördlichen Reiches mit „Land des Hauſes Omri“ oder kurzweg „Land Omri“ läßt jedoch den Referenten mit der Verwandlung des Sir'lai in einem Israeliten immer noch unverſöhnt. Außer dieſem ſeien nur noch den beiden Hauptſtädten der Parallelreiche ein paar Worte gegönnt. Bei Samaria haben wir die nach der erſten Ausgabe neben Samirina und Samiurna auch noch vorkommende Namensform Usimuruna zu ſtreichen, da das betreffende Keilwort Samsimuruna zu leſen ſei, was Delitzſch, übrigens wegen des auf das hebräiſche schemesch hinweiſende Samsi nicht ſehr glücklich, mit der kanaanitiſchen Häuptlingsſtadt Simron-Meron kombinieren möchte. Wir werden durch dieſe korrigierte Leſung doch den König „Menahem von Samarien“ unter Sanherib los. Zu der aſſyriſchen Wiedergabe des Namens Jeruſalem mit Urs (nicht š) alimmu merkt der Verfaſſer diesmal das ſyriſche Ûrischlem an. Die politiſch-geographiſchen Verhältniſſe deuten allerdings für die Bekanntſchaft der Aſſyrer mit den hervorragenden hebräiſchen Städtenamen (auch die Umſchreibung von Schomron in Samirina verrät den aramäiſchen Typus) auf aramäiſche Vermittelung hin. Was von anderweitigen merkwürdigen Daten der Geographie innerhalb und außerhalb Paläſtinas noch vorkommt, das will der Referent alles der Neugierde des Leſers vorbehalten haben.

Auf dem Gebiet der Geſchichte beginnt der Verfaſſer mit keilſchriftlichen Parallelen für die bibliſche Schöpfung, wie in der erſten Ausgabe. Während es aber dort nur wenige linguiſtiſche

waren, sind es hier vornehmlich sachliche. Sie bestehen aus einem assyrischen Schöpfungstext mit dunkeln, stellenweise unlesbaren Worten und aus den kosmogonischen Fragmenten des Berosus und Damascius, welche mit wissenschaftlicher Präcision zu ihrer gegenseitigen Beleuchtung verwendet sind. Die Parallelen reichen gerade aus, um den absoluten Gegensatz zwischen der monotheistischen Weltschöpfung der Bibel, welche schon das chaotische Werden der göttlichen Personalaktion unterstellt, und zwischen der speziellen Elementarevolution des Paganismus, welcher nur die kosmische Distribution dem Schaffen persönlicher, aber selbst erst aus dem Elementarprozeß des Chaos aufgelebter Götter anheimgiebt, zur Anschauung zu bringen.

Zur Sintflut hat Schrader selbst diesmal eine interessante Vergleichung der übereinstimmenden und abweichenden Züge der keilschriftlichen und biblischen Erzählung, letzterer in ihren beiden Fassungen, der elohistischen und jehovistischen, beigegeben, während, wie schon gesagt, Paul Haupt den in der ersten Ausgabe fehlenden, weil damals von G. Smith noch nicht veröffentlichten Keiltext in lateinischer Transkription mit deutscher Übersetzung und philologischem Kommentar gebracht hat. Das Resultat der Schraderschen Vergleichung ist, daß die biblische Erzählung mit der chaldäischen Flutsage in einem weit engeren Verhältnis stehe, als nach der längst bekannten Relation des Berosus habe erwartet werden können. Die Bekanntschaft der Hebräer mit der chaldäischen Sage datiere jedoch keinesfalls erst aus dem Exil und die beiden biblischen Berichte können ebenso wenig in Babylonien abgefaßt worden sein, wie Delitzsch und Haupt (übrigens im Widerspruch mit Hommel) meinen, da die jehovistischen Partieen der Urgeschichte überhaupt nicht so spät seien und insbesondere Noah schon bei Ezechiel und Deutero-Jesaja eine bekannte Persönlichkeit sei, auch die Ersetzung des keilschriftlichen Landungsplatzes der Arche, des Berges Nisir mit dem Berg Ararat auf Palästina als Land der Niederschrift hinweise. Letztere Bemerkung dürfte jedoch leicht durch die Einwendung entkräftet werden, daß ein jüdischer Erzähler sich auch in Babylonien unter den Horizont Palästinas versetzen konnte.

Nimrod bleibt trotz der unanfechtbaren Geschichtlichkeit der

bibliſchen Darſtellung des Ausgangs der politiſchen Ohmacht jenſeits des Euphrats von Babel und ihres Fortſchritts über Aſſur nach Ninive immer noch ein dunkler Ehrenmann. Für ſeinen Namen glaubt zwar Haupt die aſſyriſche Unterlage Nu-Marad erfinden zu dürfen, um ihn als „Mann oder Held aus Marad oder Amarad“, einer mittelbabyloniſchen Stadt, verdolmetſchen zu können; allein ſelbſt Delitzſch betrachtet dieſe Etymologie nur für Freunde kühner Hypotheſen als mundgerecht. Aus dem ſumeriſch-akkadiſchen Amar-ud, d. i. Sonnenkreis, hat Sayce ſchon früher den Namen ableiten wollen. Die Perſon Nimrods hat Haupt unter der Billigung Schraders nach dem Vorgang G. Smiths neueſtens wieder mit dem altbabyloniſchen Halbgott des proviſoriſchen Namens Jsubar [1]) kombiniert. Aber ſchon gegen den verſtorbenen Smith hat Oppert — und zwar nach der Reihenfolge: 1) Andubarios, 2) Nebrod, in der Oſterchronik nach Malalas ganz richtig — die Divergenz beider Erſcheinungen nach Charakter und Zeitalter hervorgehoben und Jsubar zu dem babyloniſchen Erſtlingsmenſchen Alorus, ſowie Nimrod zu der Perſonifikation eines erobernden ſuſianiſch-elamitiſchen Jägervolkes geſtempelt. Für Nimrods nichtſemitiſche Nationalität ſpricht dem Referenten einerſeits ſeine bibliſche Abkunft von Kuſch = Kaš, deren Mißverſtändnis ihm zu der Ehre eines Neffen Mizraims verholfen hat, und anderſeits das Vorkommen ſeines Namens neben Takelot unter den Rätſelnamen der 22. ägyptiſchen Dynaſtie, wenn ſich anders in Takelot der Tigris abſpiegelt, der nach Haupt und Delitzſch ſeinen linguiſtiſchen Urſprung im Sumeriſch-Akkadiſchen hat. Jſt aber letzteres auch nicht der Fall und fällt Takelot vielmehr mit der aſſyriſchen Königsnamenshälfte Thiglath oder Tukultu zuſammen, ſo gewinnt doch wenigſtens durch das Vorkommen des Namens Nimrod in jener ägyptiſchen Dynaſtie mit dem ſemitiſchen Gepräge ſeine durch ſein gänzliches Fehlen in der einheimiſchen aſſyriſchen Sage und Geſchichte verdächtigte Hiſtoricität weſentlich an Kredit, ſo daß Maſpero ganz wohl recht haben kann, wenn er

---

[1]) Warum denn nicht Andubar nach dem offenbar mit ihm identiſchen indiſchen Aſtronomen Andubarios bei Cedrenus und Malalas?

Nimrod trotz deſſen Zuſammenſtellung mit dem mythiſchen Istubar doch für eine hiſtoriſche freilich ganz allein aus der allgemeinen Vergeſſenheit ſeiner Umgebung gerettete Geſtalt anſieht.

Beſonders empfehlen dürften ſich dem Leſer die keilſchriftlichen Parallelen zu der geſchichtlichen Rechtfertigung der profanen Ereigniſſe und Perſonen in dem neuerdings von der radikalen Kritik hart angefochtenen und von der konſervativen nur noch zaghaft (neueſtens von Fr. W. Schultz) verteidigten Kriegskapitel Gen. 14, das durch die Begegnung Abrahams mit Melchiſedek einen Beitrag von unſchätzbarem Wert zu der hebräiſchen Religionsgeſchichte giebt. Die Korrelate der Könige Amar-Sin von Ur und Iri-Aku von Larſav zu Amraphel von Sinear und Arioch von Elaſſar, ſowie zweier elamitiſcher Kudur im dritten Jahrtauſend und eines babyloniſchen Königs Kudurri-Bel im elften Jahrhundert vor unſerer Zeitrechnung neben einem elamitiſchen Gott Lagamaru zu Kedor-Laomer von Elam, eines Ammoniterkönigs Sanibu zu Sineab von Adama und ferner der Völkerſchaft der Gutî oder Qutî an der babyloniſch-mediſchen Grenze zu den fatalen Gojim, endlich die Parallele der Herrſchaft des einen uralten Kudur über Südchaldäa und „das Weſtland“ zu der öſtlichen Invaſion in Kanaan legen doch wohl zugunſten des vor vierzig Jahren von Tuch für Gen. 14 geſchöpften Prädikats eines, wie jetzt als bewieſen vorausgeſetzt werden dürfe, uralten geſchichtlichen Dokuments ein entſcheidendes Gewicht in die Wagſchale.

Kontrolleparallelen mit Namen und Jahreszahlen finden ſich in den Keilſchriften für die israelitiſche Geſchichte erſt vom neunten Jahrhundert an. Die chronologiſchen Regulatoren unter ihnen ſind die Eponymenliſten, die in doppelter Geſtalt, nämlich ohne und mit chronikaliſcher Beiſchrift zu den einzelnen Eponymieen, aufgefunden worden ſind und in erſterer Geſtalt von 893—666 v. Chr., in letzterer aber nur von 817—728, beziehungsweiſe durch ein kleines von Schrader kopiertes Fortſetzungsfragment bis 723, reichen. Im Streit über ihre Lückenhaftigkeit zu Gunſten der bibliſchen Königsrechnung oder ihre Lückenloſigkeit zu deren Ungunſten iſt gegenwärtig Waffenſtillſtand, während deſſen die Gegner, Oppert und Schrader mit Genoſſen, die alten Poſi-

tionen feſthalten. Inbetreff der Frage, auf weſſen Seite das Recht ſei, verweiſt der Referent auf ſeinen Bericht über die Schraderſche Schutzſchrift „Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung“ im Jahrgang 1879 dieſer Zeitſchrift S. 750—754. Die einzelnen Synchronismen hat der Verfaſſer mit ſeltenen und geringfügigen Änderungen behufs der Erzielung möglichſter Genauigkeit wie in der erſten Ausgabe angeſetzt. Unter den Keilnamen gewahrt man einzelne Korrekturen, aus dem Bin-idri in der Monolithinſchrift Salmanaſſars II. iſt z. B. ein Dad-'-idri geworden, und aus dem aſſyriſchen König Bin-nirar ein Ramman-nirar.

Unter dem Detail intereſſiert ſich der Leſer natürlich am erſten für die Phulfrage. Der Verfaſſer hält in ihr die Identität Phuls mit Thiglath-Pileſer feſt, nur erklärt er infolge der Smithſchen Entdeckung eines Unterfeldherrn Pûlu unter Sargon ſeinen Namen jetzt nicht mehr für eine Verſtümmelung von Thiglath-Pileſer bis auf das Mittelſtück, ſondern für den aſſyriſchen Unterthanennamen Pûlu, den die betreffende Perſönlichkeit auf dem Throne mit dem altberühmten Königsnamen vertauſcht habe. Bei den Israeliten ſollen nun beide Namen, der Privat- und der Thronname, bekannt geworden ſein und durch ihren abwechſelungsweiſen Gebrauch zu der phantaſtiſchen Umgeſtaltung des einen aſſyriſch-babyloniſchen Königs in zwei Anlaß gegeben haben. Bei den Babyloniern dagegen ſoll nur der eine Name Phul ſich eingebürgert haben, was der „Phulus rex Chaldaeorum“ bei Beroſus und das „*Χινζίρου καὶ Πώρου*“ des ptolemäiſchen Kanon für den babyloniſchen Vizekönig Ukinzir und den aſſyriſchen Oberkönig Thiglath-Pileſer von 731—726 v. Chr. beweiſe. Man wird anerkennen müſſen, daß der von Schrader gethane und von Delitzſch beſtätigte glückliche Fund der notwendigen Korrektur des bisher irrig Dugab geleſenen Namens des von Thiglath-Pileſer außer anderen unterworfenen babyloniſchen Häuptlings von Bit Amukkan in der Prunkinſchrift aus deſſen letztem Jahre in Ukinzîr für die Gleichung *Πῶρος* = Phul = Thiglath-Pileſer eine entſcheidende Bedeutung hat, wenn man hinzunimmt, daß das von dem Verfaſſer kopierte Eponymenfragment zum Jahr 727 die Beiſchrift hat: „Salman]aſſar auf den Thr[on ſich ſetzte]“, was den

Tod Thiglat-Pileſers in dieſem Jahre vorausſetzt und den Beginn einer neuen Regierung in Babylonien mit dem Jahr 726 im ptolemäiſchen Kanon erklärt und rechtfertigt.

Ohne ſo einſchneidende Konſequenzen für die bibliſche Geſchichtserzählung und Zeitrechnung, wie der eben beſprochene Herrſcher des aſſyriſchen Weltreichs, aber doch von Wert für ihre Beurteilung iſt der Babylonier Merodach Baladan, nach der Bibel der Sohn Baladans, der den Hiskia durch eine eigene Geſandtſchaft zu ſeiner Wiedergeneſung beglückwünſcht hat. Ein Marduk-habal-iddina begegnet uns nun in jener Zeit mehrere Male in den Keilſchriften. Thiglath-Pileſer hat einen ſolchen, den er den „Sohn des Jakin“ und „König des Meeres“, d. i. Südchaldäas, nennt, 731 zur Huldigung vor ihm gezwungen. Sargon hat nach ſeinen Annalen in ſeinen erſten Regierungsjahren einen Uſurpator mit verwiſchtem Namen von Nordchaldäa zu bekämpfen gehabt, welchen er ſchließlich als König anerkennen mußte. Ergänzt man die Namenlücke mit dem Mardokempad des ptolemäiſchen Kanon von 721—710, ſo wird dieſer Uſurpator identiſch mit dem Marduk-habal-iddina, „dem Sohne Jakins“ und „König des Landes Kaldi“, den Sargon nach ſeinen Inſchriften wiederholt bekriegte, bis er ihn ſchließlich 710 entthronte und gefangen nahm. Sanherib endlich erwähnt einen Merodach Baladan, jedoch ohne ein genealogiſches Prädikat, welchen er „im Beginn ſeines Königtums“, d. i. 705—704 oder auch 703 je nach der engeren oder weiteren Faſſung des Ausdrucks, beſiegt habe, was einerſeits mit dem ptolemäiſchen Kanon, der für die Jahre 704 und 703 eine „erſte königloſe Zeit“ anmerkt, und anderſeits mit Beroſus-Polyhiſtor zuſammenſtimmt, der nach der Regierung des ungenannten Bruders Sanheribs den Merodach Baladan deſſen Nachfolger Akiſes nach kaum dreißigtägiger Herrſchaft über die Babylonier töten, ſelbſt aber auch ſchon nach ſechs Monaten von einem gewiſſen Belibus getötet werden läßt, während ihn dagegen die Monumente nach Jahren wieder auftreten laſſen, eine Diskrepanz, welche Schrader an einem anderen Orte mit der Vermutung auszugleichen ſucht, daß der betreffende armeniſche Ausdruck über die Vergewaltigung des Merodach Baladan durch Belibus vielleicht entweder ſelbſt einen

allgemeineren Sinn als den der Tötung habe, oder aus dem Mißverſtändnis eines griechiſchen Ausdrucks von allgemeinerem Sinne gefloſſen ſei. Sind nun die drei keilſchriftlichen Merodach Baladan identiſche Perſönlichkeiten, oder nicht? Im erſteren Falle ſcheint die Bibel zu ihren vielen Irrtümern noch eines weiteren dadurch ſchuldig zu ſein, daß ſie ihrem Merodach Baladan ſtatt eines Jakin einen Baladan zum Vater giebt. Im letzteren Falle müßte dann ihr Merodach Baladan der Sohn und Nachfolger Merodach Baladans, des Sohnes Jakins, ſein. In der erſten Ausgabe hat der Verfaſſer den letzteren Fall unter der Anerkennung der Identität der beiden Söhne Jakins acceptiert; in der zweiten Ausgabe aber acceptiert er den erſteren Fall, weil er der Beifügung „Sohn des Jakin“ nachdem er anderwärts den Beweis dafür erbracht, daß die keilſchriftliche Bezeichnung von Herrſchern als „Söhne“ des und des nicht die Bedeutung der leiblichen Abkunft von dem betreffenden, ſondern nur der Herrſchaftsnachfolge in dem nach dem Gründer der Dynaſtie benannten Gebiete habe, einen genealogiſchen Sinn nicht mehr zugeſtehen und alſo den bibliſchen Vater Baladan recht wohl als den leiblichen Vater des einen keilſchriftlichen Merodach Baladan annehmen könne, womit er die Ehre der Bibel in dieſem Falle ſcharfſinnig rettet. Dagegen giebt er ſie wieder durch die Beibehaltung ſeines früheren, nunmehr infolge ſeiner Reduktion ſeiner bisherigen zwei Merodach Baladan auf einen einzigen unmotiviertrn Anſatzes der babyloniſchen Geſandtſchaft an Hiskia auf die Jahre 704 oder 703 unnötig und irrtümlich preis. Rechnet man nämlich von den 29 bibliſchen Regierungsjahren Hiskias die 15 Jahre göttlichen Zuſatzes zu ſeinem Leben von ſeiner Krankheit an ab, ſo kommt man mit dieſer in ſein 14. Regierungsjahr. Dieſes aber fällt nach der herkömmlichen bibliſchen Chronologie ungefähr in das Jahr 714, alſo höchſtens 4 Jahre vor die Entthronung Merodach Baladans durch Sargon nach hartnäckigem Kampfe. Hierher paßt nun die babyloniſche Glückwunſchsgeſandtſchaft vortrefflich, gar nicht aber in ſeine ſechsmonatliche Uſurpation nach Akiſes und vor Belibus, die ihm höchſtens zu eiligen Bundſchlüſſen, aber nicht zu vorſichtigem diplomatiſchen Sondieren Zeit ließ. Die bedrohte Lage Merodach Baladans vor 710 kommt

übrigens auch indirekt der Oppertſchen Umſtellung der Kapitel in den Königsbüchern über die Krankheit Hiskias und den Einfall Sanheribs behufs der Verlegung der Krankheit in das 14. und des Einfalles in das 14. nach dem 14., d. h. in das 28. Regierungsjahr Hiskias zugute.

Ehe wir die Zeit Hiskias verlaſſen, ſei dem Leſer noch die Widerlegung der Beziehung des Hochſpruchs Jeſ. 22 auf eine mit dem Asdodzug Sargons im Jahre 711 zuſammenhängende Demütigung Judas von Nowack ſtatt der ſonſt üblichen auf die Drangſale durch Sanherib empfohlen.

Eine rätſelhafte Geſtalt der ſpäteren aſſyriſchen Zeit iſt „der große und berühmte Asnappar“ in dem Klagſchreiben der heidniſchen Anſiedler in Paläſtina über die zurückgekehrten Juden an den Perſerkönig in Esra 4, 10, welcher Koloniſten aus Babel und Elam nach Samaria verpflanzt haben ſoll. Wer ihm die Maske vom Geſicht gezogen, das iſt zwar nicht Schrader ſelbſt, ſondern Gelzer; allein es iſt ein Verdienſt des erſteren, daß er die Rekognoscierung Asnappars in Aſurbanipal (668—626) durch den letzteren ſeinen Leſern mitteilt. Die Gleichung אסנפר = אס[רכ]נפל iſt ein wirklich glücklicher Fund. Der Übergang des l in r beruht auf demſelben interlingualen Geſetz des Lautwechſels, das den Phul in den Porus des Ptolemäiſchen Kanons verwandelt hat.

Auch die Nebukadnezarſage im Buch Daniel hat in der zweiten Ausgabe ein Licht empfangen, deſſen ſie in der erſten entbehrte. Ob ein richtiges, iſt freilich disputabel. Daß der Traum Nebukadnezars von ſeinem ſiebenjährigen Tierleben und die himmliſche Antwort auf ſeine Prahlerei mit der Erbauung Babels zu deſſen ſofortiger Erfüllung bei dem Danielitiker und die Weisſagung Nebukadnezars in göttlicher Ergriffenheit vor ſeinem Verſchwinden von der Unterwerfung der Babylonier durch Perſes, den Mauleſel, unter Verfluchung des *συναίτιος Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα*, zum Waſſertod oder Wüſtenleben bei Abydenus mit einander im Zuſammenhang ſtehen, und zwar in dem von Schrader angenommenen zweier von einander unabhängiger Ausgeſtaltungen eines und desſelben babyloniſchen Sagenſtoffs, iſt möglich, aber nicht wahrſcheinlich. Leider hat ſich Schrader nirgends über den gemeinſamen Grund-

stock beider Erzählungen ausgesprochen. Vielleicht ist es das dritte delphische Orakel für den König Krösus von Lydien bei Herodot I, 55: wann erst ein Maulesel König der Meder würde, dann sei es für ihn Zeit zur Flucht u. s. w. Mag nun das Orakel echt oder unecht sein, die beschimpfende Vergleichung des Cyrus mit einem Maulesel stammt jedenfalls aus dem Munde asiatischer Gegner desselben, die allein nur den Grund und Anlaß dieses Spotts, seine Abstammung aus persischem Unterthanen- und medischem Königsblut, wissen konnten. Aus dem Mauleselschimpf kann sich nun einerseits Nebukadnezars Verfluchung der Feinde Babels zu einem Wüstenleben unter den wilden Tieren bei den Babyloniern herausgesponnen haben, anderseits kann dann die Freundlichkeit des Cyrus gegen die jüdischen Verbannten in deren Phantasie die Übertragung dieses Fluches von den Feinden Babels auf dessen größten Helden, und dazu noch in gesteigerter Form, bewirkt haben. Wer ist aber weiter der spezielle Gegenstand der Verfluchung Nebukadnezars in der abydenischen Redaktion, der *συναίτιος Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα*? Gemäß der beliebt gewordenen Emendation A. v. Gutschmids: *συναίτιος υἱὸς Μήδης*, lautet die Antwort Schraders und anderer: der Sohn der Mederin, d. h. der Sohn der medischen Gemahlin Nebukadnezars, Amuhea oder Amyite, der bei Herodot als Labynetos II., Sohn Labynetos' I. und seiner Gemahlin Nitokris, ungeschichtlicherweise in der Rolle Nabunahids, des mit Nebukadnezar gar nicht verwandten letzten babylonischen Königs nach den Inschriften und Barosus, auftritt. Dieser Kombination stellen sich jedoch mehrfache Bedenken in den Weg. Zunächst fragt es sich, ob die herodoteische Verwandtschaft der beiden Labynetos auf der babylonischen Volkssage, oder nur auf einem Mißverständnis des Autors beruhe. Wahrscheinlich ist nur das letztere, da eine so starke Abweichung der babylonischen Volkssage von der geschichtlichen Thatsächlichkeit kaum denkbar ist; dadurch wird aber die Gutschmidsche Emendation bei dem „nach der Erzählung der Chaldäer" referierenden Abydenus hinfällig. Doch auch das erstere zugegeben, so hätte die einheimische Sage sich scheuen müssen, dem Vater Nebukadnezar den Schimpf gegen seine geliebte Gemahlin (ihr zuliebe hat er ja

die hängenden Gärten anlegen lassen) in den Mund zu legen, daß er seinen und ihren Sohn mit dem ebenso gehässigen als verächtlichen Namen des Sohns der Mederin geschmäht hätte. Ebenso wenig hätte ihm die einheimische Sage den Widerspruch aufbürden können, daß er in einem Atem diesen Sohn als „den Stolz der Assyrer bzw. Babylonier" gepriesen und als Mitschuldigen des persischen Maulesels verflucht hätte. Endlich dürfte auch Nabunahids Geringschätzung der Lokalgötter Babels, welche inschriftlich bezeugt ist, zum Motiv für seine Verfluchung als Mitschuldiger des persischen Eroberers kaum hinreichen, denn in dem *συναίτιος* liegt doch gewiß nicht bloß die Bedeutung passiver Mitschuld. Um dieser Umstände willen muß der Referent vor der Hand noch an der hergebrachten Lesart festhalten, welche ihn in dem *Μήδης* den Kollektivbegriff des medischen Volkes, das vor der Gründung des neu-babylonischen Reiches der Gegenstand des Stolzes der eigentlichen Assyrer durch seine Unterwerfung in den letzten Zeiten ihrer Ohmacht gewesen war, auf so lange noch vermuten heißt, als Schraders Einwendung gegen Büdingers scharfsinnige Identifizierung des *Μήδης* mit dem an der Eroberung Babyloniens beteiligt gewesenen Statthalter Gobryas von Guti nicht widerlegt sein wird, daß Guti in den Keilschriften nie zu Medien gerechnet werde. Vielleicht sind aber auch beide Sagenbilder nicht bloß in ihrer Gestaltung, sondern auch in ihrem Substrate von einander unabhängig. Dann könnte das Substrat des biblischen Sagenbildes die Thatsache einer mehrjährigen Geisteskrankheit Nebukadnezars sein, welche der Referent schon vor vielen Jahren in seinem Aufsatz über Nabopolassar (15. Bd. der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) als geschichtliches Motiv der selbständigen Stellung der babylonischen Nitokris bei Herodot vermutet hat, und welche das Stillschweigen der Inschriften natürlich nicht widerlegt, das Substrat des profanen aber ein nicht näher bekannter babylonischer Mythus zu der Apotheose des fraglichen Königs.

Ein anderes Kreuz im Buch Daniel, welchem der Verfasser in der ersten Ausgabe aus dem Wege gegangen ist, ist bekanntlich Darius der Meder. Seine geschichtliche Unmöglichkeit ist

neuestens durch den Fund des Cyruscylinders und der Annalen Nabunahids vollends erhärtet worden. Schrader sieht nunmehr in dieser Königsfiktion wie in den anderen Spuren eines medischen Zwischenreiches zwischen dem babylonischen und persischen eine unklare Erinnerung an die einstige dem neubabylonischen Reiche parallele Machtstellung der Meder. Warum aber nicht ein durch die Zeiferne des Danielitikers von den Gleichzeitigkeiten seines Erzählungsgebietes verschuldetes Mißverständnis des Umstandes, daß anfänglich zwei Betrachtungsweisen der Thronbesteigung des Cyrus neben einander hergingen, die eine als eines bloßen Personenwechsels, und die andere als eines Nationalitätenwechsels in der Herrschaft? Die erstere konnte auf die Zugehörigkeit der ursprünglichen Heimat der Perser, des Landes Parsua, zu Nordmedien gebaut sein und tritt im Wortlaut des vorerwähnten Orakels für Krösus zutage; die letztere ist allbekannt. Diese Urteilsparallelen über den Reichsgründer Cyrus, die ihn einerseits als Meder und anderseits als Perser auffaßten, konnten in einem mit der geschichtlichen Thatsächlichkeit unbekannten Vorstellungskreis sich zu dem Wahne der Aufeinanderfolge eines medischen und dem eines persischen Reichsgründers nach dem Sturz des neubabylonischen Reiches verschieben. Da nun der Name des Cyrus schon für den persischen Reichsgründer vorweg genommen war, so mußte der durch diese Occupation für den Meder verlorene Name mit einem andern ersetzt werden. Eine reiche Auswahl stand dem Danielitiker hierfür nicht zugebote, denn von profanen Königsnamen aus den Zeiten des Exils kannte das jüdische Gedächtnis außer Cores nur noch Ahasverus und Darius. Da er aber über Ahasverus schon zugunsten des Vaters seines medischen Reichsgründers, und zwar vielleicht ohne jede bewußte Anlehnung an Kyaxares-Astyages, den Zerstörer des assyrischen Reichs bei den Griechen, verfügt hatte, so blieb ihm nur noch der Name Darius übrig.

Darf der Referent seine Auswahl von Geschichtsparallelen mit der Bitte an den Verfasser schließen, daß er in einer künftigen Überarbeitung des Buches auch die in der gegenwärtigen Ausgabe vermißte keilschriftliche Beleuchtung des historischen Hintergrundes des 83. Psalms versuchen möchte? Bisher haben die Ausleger zu

ſeiner Unterbringung auf dem Felde der israelitiſchen Kriegsgeſchichte von David bis zu den Makkabäern ratlos umhergeſucht.

Betreten wir das religiöſe Gebiet, ſo zieht hier die Änderung, welche die Betrachtung des Gottesnamens Jahve in der neuen Ausgabe erfahren hat, zuerſt die Blicke auf ſich. Sie beſteht in der von Delitzſch anfänglich verworfenen, nunmehr aber gebilligten Vermutung, derſelbe möchte wegen der Erklärung des Ideogramms für ili, Gott, mit ja-u = Jahu in der aſſyriſchen Kolumne eines Syllabars aſſyriſchen Urſprungs ſein und wegen des aſſyriſchen Namens des Windes a-iv (ha-iv) a-u (ha-u) von der Wurzel חוה, zunächſt: hauchen, abgeleitet und darum mit: Hauchen, überſetzt werden müſſen. Doch will der Verfaſſer dieſe Vermutung noch im Anſtand laſſen. Anders lautet die Etymologie des Namens bei Delitzſch. Dieſer findet deſſen Grundſubſtanz in י (hebr. Jod) und kombiniert dieſe mit dem ſumeriſchen Gottes-zeichen i, das mit ili wechſelt. Aſſyriſch zu ia und mit der Nominativendung ia-u geſtaltet ſoll nun dieſelbe im Hebräiſchen zunächſt als Jah und Jahu aufgetreten und in der Folge durch eine grammatiſche Adaptation für das hebräiſche Verſtändnis in Jahve, den „Seier", umgewandelt worden ſein. Eine gründliche Widerlegung haben dieſe verwunderlichen Annahmen Delitzſchs in der Abhandlung Fr. Philippis: Iſt יהוה akkadiſch-ſumeriſchen Inhalts? in der „Zeitſchrift für Völkerpſychologie und Sprachwiſſenſchaft" von Lazarus u. Steinthal 1883, Heft 2, S. 175 ff. gefunden.

Wenden wir uns den Heidengöttern zu, ſo erſcheint Bel in der neuen Ausgabe in zwei Geſtalten, inſofern der Verfaſſer die Aſſyrer und Babylonier einen alten und jüngeren Bel unterſcheiden läßt. Der erſtere, der Bel der älteſten Göttertriade, führt förmlich monotheiſtiſche Prädikate. Der jüngere, Bel Sohn des Bel genannt, iſt identiſch mit dem Marduk-Merodach, dem Planetengott Jupiter. Durch die Auffindung dieſer keilſchriftlichen Differenzierung wird der *Βῆλ καὶ Βολάθην* (בֵּל אִיתָן) des Damascius glänzend gerechtfertigt, der zudem in dem *Βελιτανᾶς* des Kteſias von Älian mit *ὁ Βῆλος ὁ ἀρχαῖος* überſetzt und wahrſcheinlich auch in dem *Ἄμμων Βαλίθων* Strabos, einen guten Bürgen hat. Von dieſem Bel-Ethan iſt wohl die griechiſch-latei-

nische Gleichung Bel = Kronos-Saturnus nur eine Übersetzung mit mythologischem statt linguistischem Ausdruck, so daß diese Gleichung am Ende die Beziehung zu dem babylonischen Adar trotz dem ihm von Schrader vindizierten Saturncharakter doch nicht hat, welche W. v. Baudissin ihr geben möchte. Der keilschriftliche Beiname Adars „der Erstgeborene Bels" scheint wenigstens dem Referenten seine Identifizierung mit dem „alten Bel" schlechtweg zu verbieten.

Die Gemahlin des alten Bel ist Bilit, „die Mutter der Götter"; die des jüngeren ist Zir-bâniti die Samenschafferin. Letztere ist in der ersten Ausgabe mit der ersteren vermutungsweise identifiziert.

Ebenfalls als „Gemahlin des Bel" erscheint Istar-Astarte. Ein Name, dessen Ursprung der Verfasser in der neuen Ausgabe dem Semitischen ab- und dem Sumerisch-Akkadischen zuspricht, weil die Endsilbe tar auch in anderen nichtsemitischen sumerisch-akkadischen Wörtern vorkomme. Der unsemitische Charakter der Endung tar würde den Widerspruch zwischen der, wenn sie semitisch wäre, männlichen Form und weiblichen Bedeutung des Namens glücklich lösen. Wäre dann die maskuline Prädizierung der himjaritischen Umformung ʿAthtâr oder ʿAthtôr nur ein aus dem männlichen Anschein des assyrischen Namens entstandenes Mißverständnis, das sich nach der Lösung des Zusammenhangs der Sabäer mit Assur und Babel infolge des Untergangs der beiden Mächte gebildet haben könnte? Ursprünglich wenigstens haben die Araber die weibliche Natur dieser Göttin gekannt, kommt doch eine A-tar-sama-in d. i. „die Athar des Himmels" und gewiß nicht „der Adar des Himmels", wie Delitzsch will, als Pendant zu der Himmelskönigin bei Jeremia nach dem Verfasser in den Inschriften Asurbanipals wiederholt vor, die sich offenbar in dem עתר שמים der himjaritischen Inschriften reflektiert.

Von den Göttern der assyrischen Kolonisten in Samaria hat der Verfasser Suchoth-Benoth in dem alten Dunkel belassen. Er hat zwar wohl die Vermutung der beiden Rawlinson, der Name möchte eine um der Hebraisierung willen geschehene Verderbnis des Namens der vorhin erwähnten Göttin Zirbanit sein,

in der neuen Ausgabe aus den Anmerkungen in den Kontext aufgenommen und gebilligt, während er die das סִכּוּת in 2 Kön. 17, 30 mit dem סִכּוּת in Amos 5, 26 identifizierende Erklärung mit Sakkut-binûtu, d. i. „oberster Richter der Schöpfung" von Delitzsch als lexikalisch fraglich beanstandet. Allein ein Kompositum aus den im Assyrischen und Hebräischen gleich gebräuchlichen und verständlichen Wörtern זֶרַע und בָּנָה bedurfte eigentlich gar keiner Hebraisierung und konnte auch im Bedürfnisfall unmöglich eine solche den assyrischen Laut und Sinn gänzlich zerstörende erleiden, welche überdies zu dem babylonischen Unfug mit der jungfräulichen Ehre zwar gut, aber zu der Umgebung voll Götzennamen gar nicht passen würde. Sodann dürfte Delitzsch mit seiner Forderung der Gleichstellung beider סכות in 2 Kön. 17, 30 und Amos 5, 26 recht haben. Ist nun das סכות in ersterer, wie in letzterer Stelle, wo es Schrader zuerst gethan hat, aber auffallenderweise allein zugeben will, als סִכּוּת zu vokalisieren und als der assyrische Gottesbeiname Sakkut zu fassen, so könnte, wenn Sakkut einer der vielen Beinamen Merodachs ist, was Delitzsch behauptet, Schrader aber unter Inanspruchnahme dieses Beinamens für Adar bezweifelt, 2 Kön. 17, 30 vielleicht ursprünglich im Text gestanden haben: סכות וכנת, und demgemäß zu übersetzen sein: Und die Männer von Babel machten den Sakkut und die [Zir-]Banith (als die Gemahlin Sakkut-Merodachs), und die Männer von Cuth machten den Nergal, und die Männer von Hamath machten Asima. Den letzten Namen weiß Schrader nicht zu erklären, und Delitzsch erwähnt ihn gar nicht. Mit Simi, der Tochter Hadads, in Mabug bei Melito von Snedes identifiziert ihn Sayce.

Den zur Rekognoscierung des Gottes Nisroch in der ersten Ausgabe angeführten Gott Nisruk hat der Verfasser diesmal eliminiert, weil das als Nisruk früher gelesene Gottesideogramm Ja gelesen werden müsse. Er hält Nisroch nunmehr auf Grund von Wellhausens Korrektur der Septuagintavarianten *Νεσρὰχ* und *Μεσεραὰχ* in *Ἀσσαραχ* für eine Verderbnis des Gottesnamens Ašur.

Gönnen wir auch noch einem nichtassyrischen Gott unsere Aufmerksamkeit, so mag das der in der ersten Ausgabe übergangene

Hadad-Rimmon bei Sacharja ſein. Die erſte Hälfte des Namens geht nach dem Verfaſſer auf den aus Macrobius bekannten ſyriſchen Himmels- und Sonnengott Hadad, in den Inſchriften Aſurbanipals Dad, die zweite auf den Donner- und Wettergott Rammânu, wie die Wiedergabe der hebräiſchen Adaptation zum רִמּוֹן oder Granatapfel von den Septuaginta mit *Ῥεμμὰν* andeute. Die Zuſammenſetzung beider Elemente ſoll beſagen, daß der Himmelsgott Hadad hier insbeſondere als „Wettergott" gedacht ſei, und wird mit dem *Ζεὺς βροντήσιος* oder *βροντῶν* und dem Iupiter tonans illuſtriert.

Die intereſſante religionsgeſchichtliche Auseinanderſetzung über den רַב־סָג, in welcher der Verfaſſer den Magismus als urſprüngliches Eigentum Babylon-Chaldäas zu erweiſen ſucht, muß der Referent der Neugierde des Leſers überlaſſen, da es Zeit iſt, das Pantheon zu ſchließen. Doch muß er zuvor noch wegen des babyloniſchen Götterpaares bei Damascius: *Κισσάρης καὶ Ἄσσωρος*, nach dem Verfaſſer Šar und Kišar in den Inſchriften, eine Frage ſtellen. Nach der arabiſchen Tradition haben gewiſſe arabiſche Stämme an der ſyriſchen Grenze einen Götzen Uqaiṣir verehrt, von welchem nichts Näheres bekannt iſt. Das Wort iſt als Diminutiv von aqṣar ſicher nur die Adaptation eines Fremdwortes für das arabiſche Verſtändnis. Das zugrunde liegende Fremdwort hat nun der verſtorbene Generalkonſul Dr. Otto Blau ſcharfſinnig in dem Cäſartitel der römiſchen Kaiſer geſucht nnd demgemäß den Uqaiſirdienſt für die Idololatrie mit den römiſchen Kaiſerbildern erklärt; allein es fragt ſich doch, ob dieſer Götzendienſt ſo jung iſt. Könnte er nicht vielmehr der legendariſche Schattenwurf eines uralten von Babylon importierten Kiſſardienſtes ſein?

Auf das linguiſtiſche Gebiet führen uns die zahlreichen transſkribierten Keiltexte mit ihren Kommentaren und zwei Gloſſaren. Die enge Verwandtſchaft zwiſchen der hebräiſchen und aſſyriſch-babyloniſchen Sprache iſt dank den tief eindringenden Forſchungen der Aſſyriologen, zumal Schräders, über den grammatiſchen Bau und lexikaliſchen Vorrat der letzteren Sprache unanfechtbar feſtgeſtellt. Die Vorliebe für Ziſchlaute ſtatt der Stumm- und Liſpellaute, die Bildung und Flexion des Nomens, die Gleichartigkeit der einfachen

und zusammengesetzten Zahlwörter, die Übereinstimmung der Separatpronomina, wie der Nominal- und Verbalsuffixe, die Konjugation nach Form- und Stammbildung und endlich die homogene, ja nicht selten spezifisch hebraisierende Syntax beweisen sie zur Genüge. Hierzu kommt, daß die gegenseitigen Abweichungen sich nirgends als prinzipielle Gegensätze, sondern nur als usuelle Modalitäten darstellen, deren Rudimente sich stets in der andern Sprache nachweisen lassen. So kehrt das assyrische istin, Eins, mit dem das maskuline אחר ersetzt wird, während das feminine אַחַת in iḫit zutage tritt, in עַשְׁתֵּי עָשָׂר, elf, wieder und das ordinale maḫru, der erste, eigentlich der vordere, reflektiert sich in קֶדֶם, morgend. So ist im Rayon der Pronomina das hebräische אֲשֶׁר vom Assyrischen verstoßen und mit ša = —ש und —ש ersetzt, hat aber gleichwohl im assyrischen ašru, St. cstr. ašar, Ort, seinen Ursprung, das Hommel als relativ-pronominales Neutrum im Sinn von „wo“ in zwei Keilstellen nachgewiesen hat. Ebenso präsentiert sich das seltsame Demonstrativ annu, dieser, in הֵנָּה und löst sich die Dissonanz zwischen šu, fem. ši, er, sie, das der des Lautwechselgesetzes Unkundige unwillkürlich mit ז und זה identifiziert, und הוּא, fem. הִיא durch die Beobachtung des Übergangs des Zischlauts in einen Hauchlaut. Derselbe Lautwechsel gleicht auch die Differenz zwischen dem assyrischen Suffix der 3. Pers. Sing. und Plur. Mask. und Fem. su und sa, sunu (sun) und sina (sin) und dem entsprechenden hebräischen aus. In der Konjugation ist zwar die assyrische Bildung der 3. Pers. Plur. Fem. Imperf. ohne den hebräischen Anlaut ת mit bloßem i und ohne den hebräischen Auslaut נה mit bloßem â, der sich übrigens aus der in der assyrischen und äthiopischen Zehnerbildung durchscheinenden Pluralform auf â wohl erklärt, verdrießlich, allein man wird durch die Konformität der übrigen Flexionsformen reichlich entschädigt. Nicht weniger versöhnt einen die dem Assyrischen wenigstens nicht fehlende Niphalbildung mit dem ihm eigenen Vorherrschen der Reflexivstämme und Fehlen der eigentlichen durch inneren Vokalwechsel hergestellten Passivstämme des Hebräischen. Die Syntax beginnt zwar mit einer auffälligen Differenz zwischen beiden Sprachen, dem hebräischen Besitz und assyrischen Mangel des Artikels, wenn man nämlich nicht den bald

ſcharfen, bald ſtumpfen Auslaut des Nominativs auf u, i und a ohne oder mit naſalem Schluß durch m oder v (Mimation) für den nachgeſetzten Artikel nehmen will, was Ewald mit dem emphatiſchen â im Aramäiſchen und dem u im „Altäthiopiſchen“ thut. Glücklicherweiſe wird aber dieſe Differenz durch das auch im Hebräiſchen nicht ſeltene Fehlen des zu erwartenden Artikels von einem Prinzip auf eine bloße Modalität reduziert. Eine weitere Abweichung, die Bezeichnung des Accuſatives mit der Präpoſition ana ſtatt mit אֵת löſt ſich in völlige Harmonie auf, wenn man in Betracht zieht, daß dieſes ana erſt in den dreiſprachigen Achämenideninſchriften vorkommt, wie im ſpäteren Hebräiſch das אֵת ja auch durch לְ verdrängt wurde. Im lexikaliſchen Vorrat dagegen wird die Übereinſtimmung zwiſchen beiden Sprachen ſchon durch die ſummeriſch-akkadiſchen Niederſchläge geſtört. Sodann finden ſich im Aſſyriſchen Benennungen für die nächſtliegenden Dinge und Vorgänge, welche im Hebräiſchen ohne Analogie ſind, z. B. qatu, Hand; iššuru, Vogel; zanânu, regnen; balâtu, leben und namentlich ê̇pêšu, thun, machen, das man nicht mehr mit עבד kombinieren kann, was ſeiner Zeit E. Renan und der Referent verſucht haben. Den eigentümlichen Fall, daß ein in beiden Sprachen gleichlautendes Wort in der einen eine ganz andere Bedeutung hat als in der anderen, bildet amâru, ſehen, und אָמַר, ſagen; doch weiſt Haupt in dem erſten Gloſſar, S. 496 in der im Äthiopiſchen vorkommenden Bedeutung „zeigen“ ein Übergangsglied nach. Eine zwar nicht radikale, aber doch relative Änderung der Bedeutung zeigen: zakâru, ſprechen, und זכר, gedenken; gambu, beiſeite gehen, abbiegen vom rechten Pfade, und גָּנַב, ſtehlen; dûru, Umkreiſung, Mauer, Burg, und דּוֹר, Geſchlecht oder Generation. Neben derartigem einſeitigen Sprachgut begegnet einem jedoch ſo viel Gemeinſchaftliches, daß ſich der Referent aus demſelben nur das eine ṣabâtu, faſſen, nehmen, auszuheben erlaubt, weil hierzu nicht allein צָבְתִים, ſondern auch צָבַט anzumerken war.

Hermaringen, den 14. März 1883.

Guſtav Röſch.

Bedeutende Preisherabsetzung.

Melanthonis opera cum indice 28 Tmi (sive Corpus reformatorum, T. 1—28) ed. **Bretschneider et Bindseil.** 1834—1860. 4°. Ladenpreis 360 Mark; beste, vollständigste Ausgabe, wie neu, zu nur **84** Mark.

Zur Lutherfeier dieses günstige Angebot von

[85] **W. Schmidt's Antiquariat, Halle a/S.**

Allen **Pfeifenrauchern** empfehle ich als ganz vorzüglich den von mir fabricierten

Pastorentaback. [86, 1.

Zehnpfündige Säckchen für 8 Mark franco per Post.

Apotheker **Ripke** in **Bad Lauterberg a. Harz.**

Neue Erscheinungen

aus dem Verlag von **Friedr. Andr. Perthes** in **Gotha.**

	ℳ	₰
Cremer, Herm.: Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Mit alphabetischem Wörterverzeichnis und Verzeichnis der verglichenen Synonyma	16	—
Dorner, A.: Kirche und Reich Gottes	7	—
Gloatz, P.: Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. 1. Band, 1. Hälfte . . .	9	—
Jacoby, H.: Christliche Tugenden	2	—
——: Allgemeine Pädagogik auf Grund der christl. Ethik	5	—
Klostermann, A.: Probleme im Aposteltexte	6	—
Kolde, Th.: Analecta Lutherana	10	—
——: Luther und der Reichstag zu Worms 1521 . .	1	20
Krauß, A.: Lehrbuch der Homiletik	10	—
Martin Luthers Schriften in Auswahl herausgegeben von Dr. Joh. Delius. Mit Titelbild. In Kaliko-Einband mit Reliefprägung (Luthers Brustbild) . .	2	40
Pressensé, E. v.: Der Erlöser. Vorträge	6	—
Schultz, Herm.: Predigten, gehalten in der Universitätskirche zu Göttingen . . . . . ℳ 6 — geb.	7	—

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Haupt, Das Leben Jesu von B. Weiß 7
2. Franke, Die Anlage des Johannes-Evangeliums 80

Gedanken und Bemerkungen.

1. Klostermann, Lautverschiebung im Texte des Hiskia-Psalms (Jes. 38, 9—20) 157
2. Tag, Zur Exegese von Luk. 18, 7 und Gal. 2, 3—6 167

Rezensionen.

1. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament; rez. von Rösch 175

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

778

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

FOREIGN
BODL:LIBR
P ICAL

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Ausgegeben 9. Januar 1884.

Abhandlungen.

1.

Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation. *)

Von

Professor H. Hering
in Halle.

II.

Die ersten Kämpfe und Organisationen.

Wie im Mittelalter religiöse Anschauungen die treibenden Kräfte bildeten, diese aber teils der Trübung unterlagen, teils durch andere Mächte des Volkslebens und der Geschichte in ihrer Richtung und Wirkung mitbestimmt wurden, so ist auch im Zeitalter der Reformation aus dem Quellgebiet des religiösen Lebens eine neue Weltanschauung, eine andere Schätzung der Nächstenliebe, eine andere Fassung der Aufgabe der Armenpflege hervorgegangen, die sich in allem Geschehen geltend macht; aber auch sie unterliegt den Seitenströmungen, die von anderen Lebensgebieten ausgehen. Vor allem hängt ihre Wirkungskraft von dem Leben ab, das die neuen Lehren und Grundsätze in den Gemütern selbst haben. Nur eine kurze Formulierung dieser inneren Unterschiede zwischen Mittelalter und Reformation mag hier gegeben werden [1]). Luther ist

---

*) Vgl. Stud. u. Krit., Jahrg. 1883, H. 4.

[1]) J. A. Dorner, Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntnis und christliches Leben, in dessen gesammelten Schriften 1883, S. 153 ff. Köstlin, Luthers Theologie, an den

es, der auch hier den Grund gelegt hat, wie große Verdienste immer andere seiner Mithelfer am Ausbau des Ethischen haben mögen.

Die christliche Nächstenliebe hat er im Anschluß an den Apostel durchaus auf den rechtfertigenden Glauben bezogen und eben damit von einer Verknüpfung mit einem zu erwerbenden Verdienst befreit. Nicht als ein Werk, das die eigene Seele versorgen soll, sondern als freie Erwiderung der empfangenen Rechtfertigungsgnade, hat das Liebeswerk Notwendigkeit im Christenleben.

Als ein Gebot, das alle Gesetze in sich schließt, um sie zu erfüllen, gewinnt ferner die Forderung der Liebe durch die Reformation eine solche Hoheit, Würde und Unbedingtheit, und zugleich eine solche Allgemeinverbindlichkeit, daß der Unterschied von Geboten und evangelischen Räten sich hinfort nicht behaupten kann. Die christliche Vollkommenheit, welche nicht in einem Überschuß über das Gebotene, sondern als Erfüllung desselben sich darstellt, ist hinfort die Lebensaufgabe aller. Der allen zugemuteten Liebesübung wird der Nächste als alleredelster Gegenstand scharf und klar zugewiesen. Der Maßstab für das sittliche Urteil ist somit verändert, wie die Richtung, in welcher sich die Liebesthätigkeit hinfort zu bewegen hat. Die guten Werke im Sinne des Mittelalters, jenes verdienstliche Bauen, Stiften, Opfern an die Kirche und die kirchlichen Institute verliert seine Geltung, während das dem Bruder zu Liebe und Dienst gethane Werk aus dem Gebot Christi aufs neue seinen unvergleichlichen Wert empfängt.

Endlich erhalten die von der Askese, auch von der Liebesthätigkeit des Mittelalters so oft verkannten und verletzten sittlichen Ordnungen wieder ihre Ehre. In der Gliederung und Wechselbezogenheit der Stände, in dem mühevollen Amt von Vater und Mutter, in dem Gehorsam der Kinder, in dem Verhältnis von Obrigkeit und Unterthanen, in der Arbeit des Berufes wird Ge-

---

betr. Stellen. Luthardt, Luthers Ethik. Hering, Luthers Lehre von der Nächstenliebe 1519—1521 in der Festschrift der Universität Halle zum 10. November 1883.

horsam gegen göttliche Forderungen und eben damit der sittliche Wert „guter Werke“ erkannt. Nicht die Loslösung von diesen Ordnungen, sondern ihre Durchdringung von dem Geiste der Heiligung, Zucht und Liebe gilt als ein christliches Werk. Entäußerung irdischer Güter, freiwillige Armut ist nicht Liebe; wo diese für den Armen opfert, streut sie nicht unbedacht Gaben aus; indem sie in Beruf und natürlich-sittlicher Lebensordnung bleiben läßt, muß sie auch dem Dürftigen mit der Weisheit zuhilfe kommen, die ihn in sittlicher Bezogenheit auffaßt, ihn nie zum Bettler werden läßt.

1.

Neben dem Aufbau einer evangelischen Liebeslehre geht ein Kampf Luthers gegen die eingerissenen sozialen Schäden her, welche die Verarmung des Vaterlandes verursachen. An diesen Zeugnissen wider den Geiz, die Habsucht und lieblose Ausbeutung des Nächsten kann unsere Darstellung nicht vorübergehen. Sie haben die erleuchtende Kraft prophetischer Weckrufe gehabt, damals die soziale Frage vielen ins Gewissen geschoben, und die Ausstrahlungen des Feuers, das in ihnen lodert, sind an den Verhältnissen so wenig wie an den Gemütern ohne Wirkung geblieben. Vieles, was zur Besserung der Lage der Armen von der staatlichen Ordnung geschah, werden wir an sie anknüpfen sehen.

Schon vor der Reformation waren auch sozial-ethische Schriften erschienen, der große und kleine Sermon vom Wucher [1]). Wucher im gemeinen Sinne hatte das kanonische Recht, wie schon früher bemerkt, verboten, aber ein Verfahren zugelassen, Geld auf Grundstücke zu leihen und so eine „Gült“ in natura zu empfangen. Wir sahen, welch' eine Bedeutung dieses Verfahren in den mittel-

---

[1]) Der große Sermon, E. A. 16, 77 ff.; der kleine Sermon, ebend. S. 113 ff. Köstlin, M. Luther (2. Aufl.) I, 296. Schmoller, Zur Gesch. der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode, in der Zeitschr. für d. gesamte Staatswissensch., Bd. XVI (Jahrg. 1860), S. 461 ff. Erhardt: „Die national-ökonomischen Ansichten der Reformatoren“, in Stud. u. Krit. 1880, S. 666 ff.

alterlichen Wirtschaftsverhältnissen durch die Kirche selbst gewann, wie die Belastung des Grundeigentums, welche sich hieraus ergab, den Städten Verlegenheit bereitete [1]). In eben dieser Art der Kapitalanlage, im Zinskauf, sieht nun Luther eins der Hauptübel, durch welches der gemeine Mann ruiniert werde. Den Zinskauf hat er besonders im zweiten Teil seines Sermons vom Wucher im Auge [2]). Er zeigt, wie er „das Gleißen habe" und, obschon vom Recht zugelassen, ein feindseliger, im Grunde wucherischer Handel sei, der dem Zinsherrn übergroße Vorteile einräume und Länder und Völker — Luther denkt an die Überschuldung des Grundbesitzes — beschwere und aussauge. Es sei unchristlich und unbillig, daß der Darleiher des Geldes weder die Mühe, noch die Gefahr und Verlust des Schuldners teile, dem Gefahr, Krankheit, Verlust und Schaden begegnen möge, daß er nicht erwerben könne. Er will daher, daß auch der „Zinsjunker" seinen Zins in Fährnis habe, sowie der Zinsmann mit seinem Gut Gottes Gewalt, dem Sterben der Kreaturen, dem Feuer und Wasser unterworfen sei. Gelte doch als allgemeiner Rechtssatz, daß der Käufer die Gefahr trage und nicht der Verkäufer; und Käufer des Zinses war ja eben der Zinsherr. Da nun jedes Jahr dem Arbeiter andere Erträge bringt, so möchte Luther auch, daß Zinsmann und Zinsherr den Verlust ebenso mit einander teilten, wie den Gewinn. Also, wo ihm nach gethanem Fleiß seine Arbeit nicht gelingt, soll jener zu seinem Zinsherrn frei sagen dürfen: dies Jahr bin ich dir nichts schuldig [3]). Luther will ferner billige Zinsen (4—6 aufs Hundert) und Abwehr höherer Zinsen durch die öffentliche Gewalt. Am liebsten sähe er auch den Zehnten oder auch einen Neunten, Achten und Sechsten als Äquivalent für die abgeschafften Zinsen, weil diese Abgabe sich von selbst mit geringeren Erträgen ermäßige.

So macht Luther in seinen Sermonen vom Wucher einen Versuch, dem Bauernstande, der eben von jenem Zinskauf besonders

---

1) Vgl. die Vorgeschichte, Stud. u. Krit. 1883, S. 694.
2) 16, 99 ff.
3) 16, 107.

bedrückt ward, zur Hilfe zu kommen. Seine Vorschläge haben eine technische Seite, welche Nationalökonomen von Fach beurteilen mögen [1]). Was ihnen aber eine Bedeutung sichert, die über den Inhalt jener Urteile und Reformpläne hinausgeht, sind die ernsten christlich-ethischen Forderungen, welche sie an die geschäftstreibenden Personen richten, und deren Geist auch jene volkswirtschaftlichen Vorschläge beseelt. Zwar möchte es auch hier scheinen, als ob Luther mit seinem Ideal auf den Standpunkt der mittelalterlichen asketischen Weltanschauung zurücksänke, von der wir hervorhoben, daß sie mit ihrem Bestreben, Liebe zu üben, den natürlichen Gottesordnungen nicht gerecht wird. Denn wenn Luther denen, welche christlich handeln wollen, mit Worten Christi die höchsten Forderungen selbstverleugnenden Sinnes, der auch bereit ist, sein Gut fahren zu lassen, nicht sein Recht zu suchen entgegenhält, so hat er zwar das Verdienst, diese Forderungen für alle Christen und gegen die scholastische Lehre vom evangelischen Rat geltend zu machen; aber er hat für die Vermittelung der christlichen Liebespflicht und der Rechtsordnung, an deren Aufrechthaltung auch der Christ beteiligt ist, die Klarheit noch nicht gewonnen. Er hat die asketische Anschauung mehr durch Liebe verklärt als überwunden, und daher denen, welche einer Rechtsordnung in ihrem Verhältnis zur Welt bedürfen, einen bestimmten Beruf, der mit Besitz und jener Rechtsordnung zusammenhängt, nach sittlicher Nötigung auszufüllen haben, noch keinen genügenden Rat erteilt.

Und doch enthalten schon jetzt seine ethischen Weisungen bedeutende Winke. Denn die liebevolle Rücksicht auf den Nächsten ist wieder in den ethischen Gesichtskreis auch für die gerückt, welche mit zeitlichem Gut umgehen; das soziale Gebiet ist dem bloßen

[1]) Zu den Ausführungen Schmollers sei noch hinzugefügt, daß manche Sätze, die Luther vertritt, mit dem kanonischen Recht übereinstimmen. Denn auch hier findet der Ackerbau unter den menschlichen Beschäftigungen die meiste Würdigung, während über den Großhandel ungünstig geurteilt und vom Gelde behauptet wird, daß es unproduktiv sei. Endemann: „Die national-ökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre", in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statistik, Bd. I (1863), S. 568 ff. 701 ff.; als besonderes Werk erschienen unter d. Titel: „Studien in der romanisch-kanonist. Wirtschafts- und Rechtslehre", Bd. I 1874, Bd. II 1883.

Trieb der Selbstsucht entzogen und durch das Gebot der Liebe ethisch gebunden, wenn auch die Mittelglieder noch fehlen, welche für diese Bindung in Betracht kommen, um die individuelle Nötigung erkennen zu lassen. Und unter diesen Forderungen christlich-brüderlichen Verhaltens gegen den Dürftigen erhebt sich in Form bestimmter Ermahnungen das Zeugnis wider den Eigennutz und die Forderung christlichen Wohlthuns; und das unterscheidet schon jetzt Luthers Gedanken von denen des Mittelalters, daß er den dürftigen Nächsten nicht als Bettler will Objekt des Wohlthuns werden lassen. Er beruft sich auf das alttestamentliche Gebot (Deuter. 15, 11 u. 4), nicht um dies ohne weiteres für verbindliche Satzung zu erklären, sondern um gleichsam den Schluß a minori ad majus zu machen: So nun Gott das im Alten Testament hat geboten, wie viel mehr sollen wir Christen dazu verbunden sein. Er führt Beschwerde, daß des Bettelns so viel und eine Ehre daraus geworden sei; es sollte billiger sein, daß in der Christenheit im Neuen Testament keine Bettelei wäre, und er hält dafür, die geistliche und weltliche Obrigkeit sollten in ihrem Amt nicht unförmlich handeln, so sie alle Bettelsäcke aufhüben [1]). So kommt er zur Befehdung des Bettels nicht bloß um des Schadens, sondern um der Nächstenliebe willen; diejenige Steigerung, die er dem Gebot der Liebe gegeben wissen will, führt zu dem Gegenteil der mittelalterlichen Anschauung: Hier gelangte man zur Duldung und Pflege des Bettels, indem man die vollkommene Liebe zu einem „Rat" machte; indem das Gebot der Liebe seine Majestät wiedergewann, war auch das Unsittliche und Liebloſe des Bettelunwesens erkannt.

2.

In derselben Zeit erweiterte sich Luthers Blick für die sozialen Gefahren, welche von der Kurie ausgingen. Von den Anfängen seiner Wirksamkeit hatte er ein Auge für diese Dinge, wenngleich es weit überwiegend den religiösen Grundfragen der Persönlichkeit zugewandt blieb. Welche gewaltigen Zeugnisse gegen das Reich-

1) E. A. 16, 87.

werden-wollen der Prälaten, die Weltgeschäfte, Händel und Streitigkeiten in der Kirche klingen schon 1515 und 1516 durch seine Vorlesungen über die Psalmen und einzelne Predigten hindurch! Doch ist es hier der Eifer um die Kirche, welche seine lehrhafte Rede so zu streitbarer werden läßt [1]). Als er sich dann 1518 in Augsburg vor Cajetan zu verantworten hatte, gewann er einen tieferen Einblick in die Beschädigung des kirchlichen Lebens wie der deutschen Wohlfahrt durch die Kurie; denn eben auf jenem Reichstage führten die deutschen Stände wieder einmal Beschwerde. Seit dieser Zeit bricht in seinen Schriften je und je der Ton eines leidenschaftlichen Eifers durch; in der Erinnerung an die Augsburger Tage spricht er im Jahre 1519 ironisch von Cajetan als einem „väterlichen und gütigen Erzieher", einem von den herrlichen Männern, durch die nur ein Gesetz übrig geblieben sei, an dem man sündigen könne, das der römischen Kurie. Von hier aus gelte es aller Heiligkeit, allem Frevel und Verderben, das sich aus der Stadt Rom unter dem unschuldigen Namen des Papstes und der Kirche ergieße, Beifall zu geben.

Auch Hutten war gleichzeitig mit einem Dialog, der das ganze Register römischen Unfugs aufzählte, vorgegangen; ein Jahr etwa später schrieb Luther seine Schrift an den Adel. Daß er sich in manchen Einzelheiten mit Hutten berührte, lag in dem Gegenstande, und es ist daraus nicht zu entnehmen, daß er durch Huttens Vorgehen erst zu seinem Schritte bestimmt worden sei [2]).

---

1) Seidemann, D. M. Luthers erste und älteste Vorlesungen über den Psalter, 1876. Hering, Luthers erste Vorlesungen als Lehr- und Lebenszeugnis, Stud. u. Krit. 1877, S. 627. 633. Köstlin, M. Luther I, 147 ff.

2) Kampschulte, Die Universität Erfurt II, 73 ff. Ihm folgt Maurenbrecher in seinen „Stud. u. Skizzen zur Gesch. der Ref.-Zeit" (1874), S. 254, und in der „Gesch. der kathol. Reformation" (1880), S. 168 f.; Anm. S. 392 f. Auch Plitt nahm in seiner Einleitung in die Augustana (1867, S. 183 f.) einzelnes aus jener Ansicht, doch mit wesentlichem Vorbehalt, auf. Köstlin, der sich immer ablehnend zu jener Annahme eines tiefgehenden Einflusses der Humanisten auf Luther verhielt („Luthers Theologie" 1863, S. 341) hat dieselbe meines Erachtens im wesentlichen durch den Nachweis entkräftet, daß das, was Kampschulte als Frucht humanistischer Anregung bezeichnete, sich in Luthers Briefen und Schriften schon vorher findet (Köstlin, M. Luther an

Noch weniger ist die Heftigkeit der Schrift Luthers eine Wirkung der voranschreitenden Huttenschen Kühnheit. Luther verfügte über einen ganz originalen Zorn! Auch hier war es Selbsterlebtes, an dem sich sein Wort schärfte, jene Augsburger Erinnerung. Die maßlose Verherrlichung der Macht und des Rechtes des Papstes durch Sylvester Prierias stärkte seinen Vorsatz, den Kaiser und den ganzen deutschen Adel gegen die Tyrannei und Nichtswürdigkeit der Kurie aufzurufen; ein in Wittenberg sich aufhaltender Doktor Wick (Viccius), der das Treiben an der Kurie durch Augenschein kannte, ward von ihm genauer ausgekundschaftet, und Schurf mochte ihm über manche Rechtsfragen Aufklärung geben [1]). So entstand die Schrift an den Adel deutscher Nation; mit dem Wort des Predigers Salomo begann sie: „Die Zeit des Schweigens ist vergangen, und die Zeit zu reden ist kommen." [2])

Diese Schrift war eine große patriotische That. In ihr ist Luther ebenso Prophet, der die Schäden der Kirche rügt, wie der deutsche Mann, der das Unrecht Roms am Vaterlande aufdeckt. Sein deutscher Manneszorn ist auch Eliaseifer, seine Kritik, welche römische Sünden mit eindringender Kenntnis schildert, ist so scharf und schonungslos, weil er das Bild einer Kirche im Sinne des Evangeliums in seinem Herzen trägt, in der es keine Finanzkünste, sondern freizugebende Gnade giebt; gegen den Papst richtet er so gewaltige Streiche nicht nur, weil er Deutschlands Selbständigkeit in ihren Fürsten und Bischöfen mißachtet und deutsche Wohlfahrt schädigt, sondern weil er, der Mann mit der dreifachen Krone, der sich die Füße küssen läßt, weit abgewichen ist von der dienenden Form des gekreuzigten Christus, des Nachfolger er sein sollte, um sich die des herrschenden anzumaßen.

---

verschiedenen Stellen). Immer bleibt noch eine Detailuntersuchung wünschenswert, die ich bald folgen zu lassen gedenke.

[1]) Köstlin, M. Luther I, 337 ff.

[2]) E. A. 21, 274 ff. Zum Folgenden ist im allgemeinen die „Vorgeschichte" (Stud. u. Krit. 1883, S. 714 ff.), für die einzelnen Beschwerdepunkte Hinschius, Kirchenrecht (Bd. I 1869, Bd. II 1878, Bd. III 1883) zu vergleichen. Das Erschienene, „ein System des kathol. Kirchenrechts", bietet für das Verständnis der Schrift Luthers an den Adel das wesentliche Material und eine Fülle weiterer literarischer Nachweise.

Dem entspricht es, daß auch diese im hervorragenden Sinne sozialpolitische Schrift durchaus auf evangelischen Grundsätzen fußt: denn indem Luther darauf ausgeht, die Macht der Kurie zu brechen, welche Deutschland so tief geschädigt hat, vertritt er das Recht der weltlichen Gewalt und der Gemeine gegen die hierarchischen Ansprüche, welche er in drei Sätzen zusammenfaßt: Weltliches Recht hat nicht Macht über die geistliche Gewalt; Schrift auszulegen gebühre nur dem Papst als dem Infalliblen, und auch ein Konzil möge nur der Papst berufen. In diesen drei Sätzen sah er wie durch drei Mauern die Romanisten sich verschanzen. In der That war, so lange sie galten, die Unmöglichkeit einer Reform besiegelt; so macht er sich daran, das papierne Jericho, so Gott helfe, umzuwerfen.

Nachdem er im deutschen Volke die weltliche Gewalt, ja alle Mitchristen als Mitpriester aufgerufen, zu einem recht freien Konzil mitzuverhelfen, geht er die Stücke durch, „die man billig in den Konzilien sollte handeln und damit Papst, Kardinäle und alle Gelehrte sollten billig Tag und Nacht umgehen, so sie Christum und seine Kirche lieb hätten". Aber nicht sie sind es, auf welche Luther rechnet. Er hofft, daß Gott durch den Laienstand seiner Kirche helfe, und ruft: „Lasset uns aufwachen, lieben Deutschen, und Gott mehr als Fürsten fürchten."

Unter den Gegenständen der Klage und Anklage nimmt jene Schädigung deutscher Wohlfahrt durch die Finanzkunst der Kurie, in der wir einen sozialen Schaden des ausgehenden Mittelalters erkannten, einen breiten Raum ein. Zwar ist es nicht die materielle Seite, welche Luther allein oder vorwiegend beschäftigte, vielmehr ist es die durch jene ungerechten Besteuerungen und durch Rechtskränkungen bedingte Abhängigkeit des deutschen Episkopats von Rom, in welcher er einen Hauptgrund der Unverbesserlichkeit der kirchlichen Zustände erkennt; und dagegen richtet er daher zuerst den Stoß seines Angriffs, daß den Erzbischöfen und Bischöfen ihre ordentliche Gewalt durch den Papst genommen wird, und ihnen „nur der Name und ledige Titel bleibt" [1]); zugleich aber weist er doch

[1]) S. 308.

wiederholt auf die Schädigung deutſcher Volkswohlfahrt durch die Päpſte hin und ruft die weltliche Gewalt zur Abſchaffung dieſer Papſtrechte auf. Sie ſoll die Annaten abthun; haben doch die deutſchen Kaiſer und Fürſten dem Papſte jene Abgabe bewilligt, damit derſelbe durch ſolch groß Geld einen Schatz wider die Türken und Ungläubigen zu ſtreiten ſammeln ſollte; aber nun haben die Päpſte ſolch guter einfältiger Andacht der deutſchen Nation dazu gebraucht, ſeit mehr als 100 Jahren ſolch Geld als einen ſchuldigen Zins einzunehmen und darauf viele Ämter in Rom zu ſtiften, während ſie, wenn man gegen die Türken ſtreiten will, durch Botſchaft Geld ſammeln und Ablaß herausſchicken. Sie meinen, die tollen Deutſchen ſollen ohne Ende Stocknarren bleiben, nur immer Geld geben und dem Geiz der Päpſte genug thun, obwohl weder von Annaten noch vom Ablaßgeld ein Heller wider die Türken, ſondern „in den Sack, dem der Boden aus iſt", kommt. Fürſten, Adel und Städte ſollen daher ihren Unterthanen friſch verbieten, die Annaten gen Rom zu geben, weil der Papſt die urſprünglichen Bedingungen nicht erfüllt, den Pakt gebrochen und eine Räuberei zu Schand und Schaden der deutſchen Nation aus den Annaten gemacht hat [1]).

Noch heller lodert Luthers Zorn auf gegen die römiſche Praktik, die Verleihung der Lehen, der Güter und Einkünfte kirchlicher Ämter dem Papſt in die Hände zu ſpielen [2]). Denn nicht genug, daß der Papſt das Recht mit den Biſchöfen teilt, ſo daß er nach Monaten in der Beſetzung der Pfründen mit ihnen wechſelt und dieſen ſeinen Papſtmonat als Handhabe braucht, um die beſten Pfründen, die er einmal vergeben hat, nie wieder freizulaſſen [3]), ſo hat „der römiſche Raub- und Geizſtuhl" noch drei Weiſen erſonnen, um in kürzeſter Zeit alle Lehen an ſich zu reißen. Eine Pfründe, deren Inhaber in Rom oder auf dem Wege nach Rom ſtirbt, muß des römiſchen — räu-

---

[1]) S. 296 f. 306.

[2]) Vgl. den Abſchnitt von der Beſetzung der Kirchenämter durch die Päpſte, Hinſchius III, 113—166; beſ. die Fixierung in d. Kanzleiregeln, S. 143 ff.

[3]) Hinſchius III, 152 f. 154 u. 157.

berischen — Stuhls eigen bleiben [1]); der päpstlichen Kompetenz bleiben alle Lehen unterstellt, die je einer vom Gesinde des Papstes und der Kardinäle inne gehabt hat, und da der Papst drei- oder viertausend Maulreiter um sich hat — „denn Christus und St. Peter gingen zu Fuß, damit ihr Statthalter desto mehr zu prachten und zu prangen hätte" — und da ferner auch außerhalb Roms viele den Namen des päpstlichen Gesindes haben, so ist dieser Rechtstitel allein imstande, alle Lehen an den römischen Stuhl zu bringen [2]). „Sind das nicht", ruft Luther aus, verdrießliche teuflische Funde? Sehen wir zu, so soll Mainz, Magdeburg, Halberstadt gar fein gen Rom kommen." Die allgemeinste und größte Straße, ein Lehen an Rom zu bringen, ist es aber, wenn sich um dasselbe ein Streit erhebt. Da wird denn der Hader, wenn er nicht da ist, aus der Erde gegraben und damit ein Rechtsgrund geschaffen, daß solch Lehen durch Haderrecht oder Unrecht des römischen Stuhls eigen sein muß. „Es wäre kein Wunder", ruft Luther aus, „wenn Gott vom Himmel Schwefel und höllisch Feuer regnete und Rom in den Abgrund versenkte, wie er vorzeiten Sodom und Gomorrha that. O, edle Fürsten und Herren, wie lange wollt ihr euer Land solchen reißenden Wölfen offen und frei lassen?"

Durch diesen an den Bischöfen begangenen Rechtsraub, durch den sie zu bloßen Ziffern und Ölgötzen werden, ist es dahin gekommen, daß das arme Volk deutscher Nation guter, gelehrter Prälaten mangeln muß; hiergegen soll sich der christliche Adel setzen als einen Feind und Zerstörer der Christenheit und hinfort kein Lehen nach Rom ziehen lassen. Ja, wenn ein Courtisan herauskäme, dem sollte man die Wege weisen oder ihn samt seinen römischen Briefen und Siegeln in den Rhein oder das nächste Wasser springen lassen, damit sie in Rom merkten, daß die Deutschen nicht allezeit toll und voll seien [3]).

Auch die Palliengelder hat „der liebe Geiz" er-

---

1) Ebend. III, 135. 144—146f. Demnach ist die Beschränkung: „innerhalb zweier Tagereisen von Rom" zu beachten.

2) Hinschius I, 497; III, 151.

3) E. A., S. 298f. 307.

funden, um die deutschen Bischöfe dem Papst zu Knechten zu machen, sie an ihn mit greulichen Eiden zu binden. So werden sie, wie in Straßburg 1520 geschehen, an christlicher Reform ihrer Stifter gehindert, und der Ungehorsam der Priester gegen den Bischof wird in „göttlichen Gesetzen" geschützt. Dazu werden die allerreichsten Bistümer in Schulden und Verderben gestürzt, wie denn Luther gehört hat, daß Mainz 20000 Gulden Palliengelder giebt. Ein kaiserliches Gesetz sollte daher ausgehen, keinen Bischofsmantel fortan aus Rom zu holen und die Ordnung des Konzils von Nicäa wieder aufgerichtet werden, daß ein Bischof von den zwei nächsten oder vom Erzbischof bestätigt würde [1]).

Darauf handelt Luther von den Mitteln, durch welche die Kurie, nicht zufrieden mit den erledigten Pfründen, sich auch derer bemächtigt, welche sich noch in dem Besitz ihrer Verweser befinden. Mit eindringender Sachkenntnis geht er auf diesen Gegenstand ein.

Da lauert erstens der „zarte Geiz" auf Gelegenheit, um unter Berufung auf Kränklichkeit, Alter oder Untüchtigkeit des Inhabers einer fetten Pfründe oder einem Bistum aus dem Papstgesinde noch einen Koadjutor zu bestellen und in das Lehen nebenein zu schieben [2]); „Kommende" muß es heißen, wenn der Papst einem Kardinal ein fettes Kloster zu behalten giebt, eine Anvertrauung, die in Wahrheit eine Zerstörung des Instituts bedeutet. Denn die Einkünfte desselben fallen dem Eindringlinge zu, während die bisherigen Insassen ausgetrieben werden, um einem verlaufenen Mönch Platz zu machen, der für fünf oder sechs Gulden jährlich in der ihres Gottesdienstes beraubten Kirche an die Pilger Zeichen und Bilderchen verkauft. Lehen, die nach geistlichem Recht je in einer Hand sein müssen (incompatibilia), werden durch die Glossen der unio und incorporatio, welche der römische Stuhl und Geiz dreht, einander einverleibt, um eine künstliche Einheit zu schaffen und so mehrere Pfründen an eine Person zu vergeben. So findet man in Rom Courtisanen,

---

[1]) S. 299. 307f.

[2]) Hinschius II, 117. 85. 252ff.

deren einer 22 Pfarren, 7 Probsteien und 44 Pfründen hat; „so soll man den Deutschen den Beutel räumen“ [1]). — Durch eine andere Glosse wird es administratio genannt, wenn jemand neben seinem Bistum noch eine Abtei oder eine Dignität und von derselben alle Güter hat.

Unter andern vom römischen Geiz ersonnenen Bräuchen, welche das rechtliche Verhältnis bei Verleihung von Lehen bis zur Simonie alterieren, hebt dann Luther noch ein Fündlein hervor, die pectoralis reservatio, durch welche der Papst einem Berechtigten ein Lehen nehmen kann, um es dem, der Geld bringt, zu geben [2]).

Für diese „edlen Händel“ hat der Papst das Haus des Datarius in Rom aufgerichtet. Dorthin müssen die kommen, welche um Lehen und Pfründen handeln, Glossen erkaufen, ja auch Wucher, gestohlenes und geraubtes Gut rechtfertigen lassen, Gelübde aufgehoben haben, aus dem Orden loskommen, Hurenkinder ehelich und Schande zu Würden kommen lassen wollen. Hier regiert Schätzerei und Schinderei, daß es den Anschein hat, als wären alle geistlichen Gesetze nur gemacht, um „Geldstricke“ zu sein. Hier wird der Teufel ein Heiliger und ein Gott. Was Himmel und Erde nicht vermag, das vermag dieses Haus. So ist in Rom ein Jahrmarkt, gegen den Venedig, Antorf und Alkair (Kairo) nichts sind, nur daß dort Vernunft und Recht gehalten wird. Hier geht es, wie der Teufel selbst will [3]). Aber das Valete ist noch dahinten. Luther meint nicht die persönlichen Laster der Päpste, an diese Grundsuppe will er nicht rühren. Er meint die Beteiligung der Börse jener Zeit an diesen römischen

---

1) Über Incomp. Hinschius III, 243. 251 f. 254; Unio, II, 417 ff. 425 ff.; III, 131; Incorpor., II, 431. 436 ff. 441, bes. 445.

2) Hinschius III, 141.

3) S. 303 f. Bangen — Die römische Kurie (1854) — beschreibt den Geschäftskreis des Datariats und bemerkt, daß sein Bildungsgang mit dem Pontifikat Innocenz VIII. vollendet sei. Dieser Papst hat auch „das Haus des Datarius“ aufgerichtet (S. 398). Bangen, selbst der Kurie ganz ergeben, schöpft übrigens aus einem auf dem Index befindlichen Spezialwerk von Th. Ameyden, Tractatus de officio et jurisdictione Datarii; Agripp. 1701. Vgl. auch Hinschius I, 422; III, 159.

Praktiken. Denn der unausmeßliche Geiz hat nicht genug an den Schätzen, daran billig drei Könige ſich genügen ließen. Er verſetzt und verkauft auch dem Fugger in Augsburg ſeine Händel. So iſt denn Verleihung von Bistümern und Lehen gerade an den rechten Ort gekommen und mit den geiſtlichen und weltlichen Gütern eine Hantierung, ein Kaufgeſchäft geworden [1]). Alles, was mit Ablaß, Bullen, Beichtbriefen, Butterbriefen und anderen Konfeſſionalien in allen Ländern „erſtohlen und erſchunden iſt", achtet Luther gegen dieſe von ihm beſprochenen Schätzungen für ein Flickwerk, ſo gering, wie wenn man einen Teufel in die Hölle werfen wollte [2]).

Unter den folgenden Zeugniſſen gegen kirchliche Mißſtände fordern die hier noch beſondere Beachtung, welche ſich mit den ſozialen Verhältniſſen und dem Anteil der kirchlichen Inſtitute an Armenpflege und Verarmung beſchäftigen.

Zunächſt legt Luther den Finger auf die immer mehr verſchlimmerte Wunde des kirchlichen Pilger- und Wallfahrtsweſens. Wir ſahen, wie die Gaſtlichkeit chriſtlicher Liebe und kirchlicher Fürſorge hier, ohne es zu wiſſen, dem Vagabondentum Vorſchub geleiſtet hatte. An die Warnreden des Bruder Berthold erinnert es nun, wenn Luther ſagt: „Das Volk, wenn es recht glaube, habe alle Dinge in ſeiner eigenen Kirche, denn da finde man Taufe, Sakrament und den Nächſten"; aber er geht doch weit über den frommen Bettelmönch hinaus. Zwar will er nicht ſagen, daß Wallfahrt an ſich böſe ſei, aber zu dieſer Zeit weiß er, daß ſie übel gerät, die Wallfahrt nach Rom beſonders. Denn je näher Rom, je ärgere Chriſten. Er beruft ſich auf ein Volkswort: „Wer das erſte Mal nach Rom geht, ſucht einen Schalk, zum andernmal findet er ihn, und zum dritten bringt er ihn mit heraus. Aber nun, ſetzt Luther hinzu, ſind ſie ſo geſchickt worden, daß ſie die drei Reiſen auf einmal ausrichten." Überhaupt aber ſind die Wallfahrten ein Anlaß zu ſittlichen Mißſtänden. Die Pfarrkirchen werden geſchwächt, Tobereien und Unzucht gemehrt; auch kommen daher ſo viel Bettler, „die un-

[1]) S. 305 f.
[2]) S. 305.

zähliges Büberei treiben und betteln ohne Not lehren und gewöhnen." Daher ist Luthers Urteil über dieses mit Unsittlichkeit und Bettelhaftigkeit beladene Wallfahrtswesen so abschätzig, daß er „alle wilden Kapellen" und Feldkirchen, in denen man „die lieben Heiligen zu Geldkutzen" hinsetzt, zu Boden verstört sehen möchte, besonders die, zu welchen die neuen Wallfahrten hingehen: Welsnacht (Wilsnack), Sternberg, Trier, das Grimmthal und jetzt Regensburg und andere. Ja, auch von Bettelklöstern, diesen Burgen der kirchlichen privilegierten Bettelei, möchte Luther, daß ihrer nicht mehr gebaut würden; es sind ihrer schon zu viel, er ruft: „Wollt' Gott, sie wären alle abe!" Nicht nur, daß sie durch ihre Eingriffe in das Recht und den daraus entstehenden Hader dem gemeinen Volk Ärgernis gegeben, und daß diese verschiedenen Orden und Sekten sich unter einander mit unsäglichem Haß gestritten haben, so thun sie auch durch ihren Bettel dem gemeinen Volk weh. Luther hat sich überlegt, daß fünf oder sechs Bettelorden jährlich mehr als sechs- oder siebenmal an einen Ort kommen. Rechnet man dazu die gemeinen Bettler, Botschaften und Wallbrüder, so findet sich die Rechnung, daß eine Stadt gegen sechzigmal jährlich geschätzt wird, ohne das, was der weltlichen Obrigkeit gebührt und was der römische Stuhl raubt [1]).

Und nun ist lehrreich, auf die Beweggründe zu achten, von denen aus Luther das Schmarotzergewächs des Bettelwesens, des gemeinen wie des kirchlichen angreift: sie entstammen den Grundsätzen der Reformation, der Schätzung „des guten Werkes", nach welcher das von Menschen köstlich geachtete gar gering ist, weil Gott es nicht geboten hat, und die für gering gehaltenen doch Gehorsam gegen Gottes Gebot in sich haben, so daß sie in Wahrheit köstlich sind. Das aber hat Gott geboten, daß ein Mann seines Weibes und Kindes warte, und was dem ehelichen Stande gebührt, ausrichte; das ist Gottes Wille, daß man dem Nächsten diene und helfe. Da die Werke aus Gottes Ordnung ihre Gültigkeit als gute hernehmen, erstehen

[1]) S. 317 ff. 331 ff.

ſie durch den rechten Proteſt aus der Verſchüttung gegen Werke, welche aus menſchlichen Satzungen ihren gleißenden Schein borgen. Was Luther in ſeinem Sermon von den guten Werken 1520 lehrhaft entwickelt, braucht er hier ſtreitbar, um gegen die Anſchauung ſeines ganzen Zeitalters neuen Grundſätzen von Bettel und Arbeit, Armut und Armenpflege Bahn zu brechen. Reaktionen, welche, wie im ausgehenden Mittelalter, durch ſittliche Inſtinkte geleitet, gegen die kirchlichen Schätzungen ſich erheben, ſehen wir hier prinzipiell begründet und eben dadurch verſtärkt. Aus dem Geiſte der Reformation geht eine neue Lebensanſchauung und eine andere ſittliche Wertung hervor, welche die Liebesthätigkeit, wie die aus Gottes Schöpfung ſtammenden ſittlichen Lebensordnungen von der menſchlichen, kirchlichen Satzung befreit und ſie in ihr urſprüngliches Recht zurückverſetzt.

Alsbald finden ſich in dieſem Buche voll Polemik, das an jenes Selbſtzeugnis Luthers vom Klötzeausreuten erinnert, auch *poſitive Vorſchläge für die Einrichtung evangeliſcher Armenverſorgung*.

Um dem gemeinſchädlichen Bettel zu wehren, müßte ein *Verweſer oder Vormund der Armen* da ſein, der alle die Armen kennte und, was not wäre, dem Rat oder Pfarrer anſagte. Es möchten zwar einige meinen, auf dieſe Weiſe würden die Armen nicht wohl und reichlich verſorgt; das ſei aber auch nicht not: „Wer arm ſein will, der ſoll nicht reich ſein. Wer reich ſein will, lege die Hand an den Pflug.“ Es iſt genug, daß die Armen ziemlich verſorgt, vor Hunger und Froſt geſchützt ſind. [1]) *Dies Maßhalten in der an Armenverſorgung zu ſtellenden Forderungen* läuft nicht auf ein Kargen hinaus; wir müſſen vielmehr bei dieſem Urteil Luthers an ſeine Auffaſſung der Nächſtenliebe denken. Liebe macht, daß ein König einem Bettler innerlich gleich wird und ſich ſchuldig erkennt, ihm zu helfen. Vielmehr iſt es das Umſchlagen des kirchlichen Bettels in faules und bequemes Wohlleben, dem Luther vorgebeugt wiſſen möchte.

---

[1]) S. 336.

Was ihm bei dem Vorschlag eines Vormundes der Armen vorschwebt, ist, wie die Schrift von der babylonischen Gefangenschaft erkennen läßt [1]), der biblische Diakonat und die ältere kirchliche Rechtsbestimmung, vom Anteil der Armen am Kirchengut. In diesem Zurückgreifen wahrt aber Luther, wie in allen seinen reformatorischen Vorschlägen, den historischen Zusammenhang. Nicht die Kirchengemeinde in scharfer Absonderung von der bürgerlichen Gemeinde ist es, welcher die Ausübung der Armenversorgung obliegt, sondern Rat und Pfarrer sind zugleich beteiligt; die kurzen Andeutungen Luthers tragen eine unverkennbare Ähnlichkeit mit derjenigen Organisation an sich, welche wir in Parochieen großer Städte sich entwickeln und dann häufig von der Übermacht der Stadträte erdrückt werden sahen. Der Vorschlag Luthers stellt das Gemeinderecht wieder her, läßt aber eine Mitwirkung des Rates bestehen; er rechnete gewiß hierbei ebenso auf bürgerlichen Gemeingeist, wie auf christlichen Brudersinn, und die Obrigkeit mochte er sich nur als christliche, von christlichen Gesichtspunkten geleitete, denken. So lange diese Voraussetzungen zutrafen, konnte gerade in der Verbindung des bürgerlichen und kirchlichen Elements eine bedeutende Kraft entfaltet und zugleich den Schäden, die aus einer falschen Verselbständigung des Kirchentums so reichlich hergekommen waren, vorgebeugt werden. Anderseits lag in eben dieser Verbindung auch eine Möglichkeit, das kirchliche Element bis zur Unwirksamkeit niederzudrücken. Es kam auch bei dieser neuen Organisation darauf an, den Geist der aus Glauben stammenden Liebe zu bewahren.

In diesem Geiste, in der Überzeugung, daß die Liebe oberstes Gesetz sei, von dem alle Ordnungen ihre Richtlinien zu empfangen haben, übt Luther schon in jener Zeit an den Formen Kritik, in die sich die Wohlthätigkeit verfaßt hatte. An den Bruderschaften vermißt er eben jene rechte Nächstenliebe; in ihnen ist der brüderliche Sinn wieder parteiisch geworden, außerdem ihr Treiben veräußerlicht und von der Unsitte des Fressens

[1]) Festschrift, S. 37.

und Saufens, die Luther an seinen lieben Deutschen so oft rügen mußte, befleckt [1]). An den Zünften und Innungen tadelt er den zünftlerischen Hochmut, durch den ein Bäcker besser sein wolle denn ein Balbierer und ein unehelich geborener nicht ins Handwerk tauge, ob er gleich heilig wäre. „Wahr ist's, daß mancherlei Stände sein müssen auf Erden; aber unchristlich und heidnisch ist's, daß man mit dem Dünkel daran hanget und sich einen Christen vor den anderen hält, und nicht sieht, wie er inwendig vor Gott jedermann gleich ist." [2])

Auch auf das Ganze der sittlichen Zustände geht Luther wiederholt ein; im Schluß seiner Schrift an den Adel und ähnlich im Sermon von guten Werken. Gründe der Verarmung erkennt er im Kleiderluxus, dem starken Verbrauch ausländischer Waren, dem Fressen und Saufen, das den Deutschen kein gut Geschrei in anderen Landen mache; auch das heidnische Wesen der gemeinen Frauenhäuser möchte er vom weltlichen und christlichen Regiment abgestellt wissen, da wir „alle zur Keuschheit getauft sind". Gegen schlechte Geschäftsmoral, Schäden des Wuchers in jeder Gestalt, gegen das Bedenkliche der überhand nehmenden Kaufmannschaft erhebt er als Freund und Warner seiner lieben Deutschen wiederholt seine Stimme [3]).

3.

Sie verhallte nicht unbeachtet. Als man 1521 auf dem Wormser Reichstage die Beschwerden der deutschen Nation gegen die römische Kurie wieder vornahm, erkannte man schon die Einwirkung der Schrift Luthers an den Adel und den Einfluß der Huttenschen Libelle. Aus den Klagen formulierte man Artikel, deren erbitterte Ausdrücke erkennen ließen, daß jener Prozeß Germania contra Romam in ein neues Stadium eingetreten war. Es war Kaiser Karl selbst, der von den Ständen des Reichs verlangt hatte, ihm die Beschwerden mit ihrem Rat und Gutdünken

---

[1]) Festschrift, S. 36.

[2]) Kirchenpostille, Ep. 2. Epiph.

[3]) E. A. 21, 356 ff.; 16, 201 ff.

einzureichen; unter denen, welche seiner Aufforderung nachkamen, befand sich auch Herzog Georg von Sachsen. Hier einmal war zwischen Luther und seinem erbittertsten Feind eine Übereinstimmung, welche auf die Dringlichkeit jener Beschwerden und auf die Bemühungen ultramontaner Historiker, ihre Bedeutung abzuschwächen, ein helles Licht wirft. Die wesentlichsten Anklagen Luthers gegen die Finanzwirtschaft der Kurie wurden auch von Georg und durchaus nicht in demütigem Ton erhoben. Auch er führte Beschwerde über jene römische Finanzerei: daß die Annaten, die einst zum Besten der Christenheit unter Zustimmung der Kaiser eingeführt seien, jetzt als eine Gebühr vom Papste eingetrieben würden; daß die Courtisanen, die päpstlichen Prälaten und Diener täglich neue Regel und Gesetze erfänden, um die kirchlichen Benefizien und Ämter an sich zu ziehen, und sie dann zu verkaufen und zu vermieten; daß vieles verboten werde, was man dann für Geld nachlasse; daß das Patronatsrecht durch die Päpste durch Erteilung von Expektanzen gekränkt werde; daß Kommenden von Abteien und Klöstern an römische Kardinäle und Prälaten gegeben werden, so daß diese die Einkünfte bezögen und daher nur sehr wenig Geistliche (paucissimi religiosi) in Klöstern ihre Nahrung hätten, in denen zwanzig oder dreißig unterhalten werden könnten. Besonders an diesem letzten Klagepunkt ist die Übereinstimmung mit dem, was Luther über die Kommenden sagt, auffallend; sie erstreckt sich bis in die motivierende genaue Schilderung des angerichteten Schadens.

Aber auch über die Ablässe läßt sich Herzog Georg in einer für die Kurie sehr unliebsamen Weise vernehmen. Das zwar würde er berechtigt finden, daß die Ablässe zum Heil der Seele durch Gebet, Fasten, Liebe zum Nächsten und andere gute Werke erlangt würden; aber er tadelt, daß man sie für Geld verkauft: „Da ist keine Scham, sie mit Lobsprüchen zu erheben; es wird nur betrieben, viel Geld zu erlangen. So kommt es, daß der Prediger, welcher die Wahrheit lehren sollte, den Menschen nichts vorträgt als Lügen und Betrügereien. Dies duldet man und zahlt jenen Menschen Lohn, weil um desto mehr Geld in den Kasten geworfen wird, je mehr Leute beschwatzt werden. Das größte Ärgernis ergießt sich aus dieser Quelle, um

in Bäche ſich zu zerteilen. Die biſchöflichen Offizialen haben nicht minder ihre Aufmerkſamkeit aufs Zuſammenſcharren von Geld gerichtet; die Armen quälen ſie mit kirchlichen Strafen wegen Blasphemie, Ehebruch, Unzucht, Bruch der Feiertage; die Reichen ſchonen ſie. Die Geiſtlichen, welche dergleichen thun, werden von niemand geſtraft; Vergehen, welche durch Bußen geſühnt werden ſollten, werden durch Geld gebüßt, damit die Offizialen den Biſchöfen viel Geld zahlen können und auch ihren eigenen Vorteil haben; wenn aber eine Strafe beſtimmt wird, ſo geſchieht's auf ſolche Weiſe, daß nicht das Vergehen nicht mehr begangen werde, ſondern daß der, welcher es beging, am Tage darauf dieſelbe Sünde begehe und mehr zahle. So werden alle Sakramente für Geld verkauft, oder, wenn nichts zu zahlen da iſt, werden ſie verſäumt." Dieſes Gravamen iſt ausführlich mitgeteilt, weil es ein Beweis iſt, wie ernſtgeſinnte Männer, die vor dem Vorwurf der Hinneigung zur lutheriſchen Ketzerei ſicher waren, und die auch in der That das der kirchlichen Praxis zugrunde liegende lehrhafte Moment nicht antaſteten, doch gegen die Entartung ins Unchriſtliche, Unſittliche mit einem lebhaften Unwillen Zeugnis ablegten, und daß ſie die äußerſten Übelſtände, welche ſich aus jener Entartung für das deutſche Volk ergaben, ebenſo reizbar empfanden, wie Luther und ſeine Anhänger. Der ſchwere Druck einer argen kirchlich-ſozialen Frage exiſtierte für alle deutſchgeſinnten, wahrhaftigen und ehrlichen Männer ohne Unterſchied der religiöſen Parteiſtellung [1]).

Aber über dieſe ehrlichen Männer errang eben in Worms römiſche Verſchlagenheit zunächſt einen Erfolg. Der päpſtliche Legat Aleander bekam zwar einen ſtarken Eindruck von der Entrüſtung über das Treiben der Kurie; die Gegenpartei erſchien ihm anfänglich unbeſieglich, und er bezeichnete es der Kurie brieflich als eine Notwendigkeit, die Eingriffe in die kirchlichen Rechte zu meiden. Aber ihm war es dabei nicht um das Wohl Deutſch-

[1]) Die Beſchwerden des Herzog Georg nach dem Abdruck bei Georgii, Imperatorum etc. Gravamina adversus sedem Romanam (Francof. et Lips. 1725), p. 522 sqq.

lands, sondern um die Macht der Kurie zu thun, die ihr Ansehen durch Übergriffe in die Konkordate der deutschen Nation geschädigt habe. Nichts fürchtete er mehr, als ein Konzil; und es gelang ihm, es zu verhindern. Als ein Kurier in Worms ankam, log er, derselbe habe ein Breve des Papstes überbracht, in welchem die demnächstige Ausschreibung eines Konzils angekündigt werde. Die Nachricht kam so überraschend, daß die in Worms anwesenden Fürsten und kaiserlichen Räte fürchteten, es habe zwischen dem Papst und den anderen Königen eine geheime Abmachung stattgefunden. Niemand erwähnte fortan das Konzil. Man merkt es der Erzählung Aleanders an, wie sehr er sich an dem Gelingen dieses Streiches noch in der Erinnerung weidete [1]). Er hatte erreicht, daß in der Beschwerdesache deutscher Nation nicht etwa auf einem Konzil verhandelt werde. Der erreichte Stillstand galt ihm schon als Gewinn. Er sah nicht, daß das „Gift" des Hasses gegen die Kurie durch diese Hinzögerungen nur Zeit gewann, alle Schichten des deutschen Volkes noch tiefer zu durchdringen.

4.

Hunderte von Flugschriften, Satiren, Traktaten und Pamphleten bezeichnen die Wellenkreise, welche die gewaltige erregende Polemik Luthers durch die Gemüter zog. Wir vernehmen hier freimütigen Tadel der reformbedürftigen sozialen Zustände, ergreifende Klagen, welche der Not der Armen und Unterdrückten Worte leihen, bittern, ja grimmigen Spott, besonders auch über jenen Zwiespalt der sich arm gebärdenden und doch das Vermögen der Deutschen verschlingenden Kirche, Zornergüsse über die Sittenlosigkeit des Klerus und die Entartung der sich mästenden Klosterleute. Aber wenn auch, dem Charakter einer solchen Litteratur

---

[1]) Karl Jansen, Aleander am Reichstage zu Worms (Kiel 1883), bes. S. 39. 25. 49. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchl. und Kulturgesch., Bd. III (Wien 1882), S. 255. Über die Wormser Verhandlungen überhaupt vgl. Köstlin, M. Luther I, 421 ff. Kolde, Luther u. der Reichstag zu Worms 1521, Halle 1883 (die erste der „Schriften des Vereins für Ref.-Gesch."). Waltz in den Forschungen zur deutschen Gesch. VIII, 563.

entsprechend, das kritische Element überwiegt, so ist doch zugleich der Einfluß positiver evangelischer Gedanken nicht zu verkennen.

Der Geiz ist auch hier das große Hauptthema aller der vielen Stimmen aus den gebildeten Kreisen des Volkes. In widerwärtigster Gestalt zeigt er sich in „den Pfründenfressern" (dies der deutsche Name für die Courtisanen). Sie bilden eine große Schar, Städte und Dörfer sind von ihnen erfüllt; keine Stadt oder Stiftung bleibt frei von ihnen [1]). Die armen Geistlichen müssen Spreu und Kleien fressen und im Stroh liegen, während die Pfründenfresser mit seidenen Schauben gehen, und das muß der arme Mann bezahlen. Der wird vom Pfründenfresser geschunden, daß ihm weder Haut noch Haar bleibt, um die stolzen Weibspersonen und Knechte des Pfründenfressers zu ernähren. Auch über die oberen Geistlichen wird die Klage geführt, welche durch das Leben vieler Bischöfe jener Zeit bestätigt wird, daß sie ein Schlaraffenleben führen, daß sie die Häuser der Witwen fressen und die Liebe gelassen haben. Ja gegen den Papst selbst fallen Äußerungen wie die, daß er der Antichrist sei; es heißt:

„Er hat uns betrogen um das Geld,
Er hat uns großen Ablaß gegeben
Und uns zugesagt das ewige Leben."

Über die Ordensleute wird das Urteil gesprochen, daß sie auf den Gottesdienst in den reichen Klöstern nicht achten, nur darauf bedacht, daß sie herrschen und das Gut einnehmen.

„Der Geiz ist Abt in jedem Orden,
Des seind die Land' der Mönch' voll worden."

Die sittliche Schätzung, in welcher die Mönche außerdem im Volke standen, spricht der Rat aus: keinen Mönch ins Haus zu lassen, und ob einer unversehener Sache darein käme, ihn hinauszujagen und ihm mit dem Besen über die Thürschwelle nachzukehren [2]).

---

[1]) Oskar Schade, Satiren u. Pasquille der Reformationszeit (3 Bde. 1856—1858) I, 8.

[2]) Schade I, 9ff.; II, 6. 41; I, 13. 29; II, 43. Schon Sebastian Brandt hatte gesagt: der Endchrist sitze im Schiff Petri. Röhrich II, 71.

Jungen Mönchen wird der gute Rat erteilt, die Kutte auszuziehen, weit von den Klöstern zu fliehen und sich durch ihrer Hände Arbeit zu nähren. Luthers Gedanken klingen durch den Vorschlag:

„Die armen soll man lassen bleiben,
In Gottes Dienst ihr' Zeit vertreiben,
Bis daß sich endet ihr Leben,
Ihr Gut den armen Leuten geben;
Das wär' den armen Leuten Fug,
Es wären dennoch Pfaffen genug."

Die Bettelorden werden mit besonders kräftiger Wegweisung bedacht. In einem Gespräch verpflichten sich Junker Helferich und Karsthans (dies die gewöhnliche Bezeichnung für den Bauer) in dreißig Artikeln zu einem Bündnis, und der sechzehnte besteht darin, jedem Bettelmönch, der ihnen einen Käs abfordere, einen vierpfündigen Stein nachwerfen zu wollen [1]). Auch der Kultus ist durch seinen Zusammenhang mit dem Geiz Gegenstand scharfer Kritik. Von der Fürbitte, welche in der Seelmesse geschieht, heißt es: „Aus Liebe, nicht ums Geld, soll einer für den Christen bitten." Die Brüderschaften werden verurteilt:

„So viel Brüderschaft gemacht
Hat alles nur der Geiz erdacht." [2])

Von dem guten Werk im Sinne der damaligen kirchlichen Übung wird das gute Werk der christlichen Barmherzigkeit unterschieden: „Sie haben das Wort des Herrn vergessen: Ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer." Ja, schon wird in den lebendigen Gliedern, obschon in Knechtsgestalt, das Wesen der Kirche gesucht: „Arme Christenleute sind die Kirche, nicht die vollen Pfaffen" [3]). Das Bettelwesen wird ebenso gezüchtigt, wie der kirchliche Luxus, mit dem es in einem so seltsamen Bunde stand:

„Die Betler reiten hohe Pfert daher:
Also kommt der heilig Antonier.

---

[1]) Schade I, 18.

[2]) Schade I, 8. 18.

[3]) Schade II, 36.

Derſelbig ſammelt viel' der Schwein.
Darnach ſo kommt ſanct Bernardein."

Über die Stationierer heißt es dann:

„Die ſeint ein teil groß Verführer,
Gänsbein' für Heiltum führen's um,
Beſtreichen damit die Völker frum,
Gewinnen damit Hab und Gut
Und führen einen herrlichen Mut."

Ja, der Bettel Roms hat ſich alles dienſtbar gemacht:

„Groß' Prälaten ſind Bettler worden,
Alle Heiligen im Himmel müſſen in den Orden,
Chriſtus, Maria müſſen auch daran,
Sanct Peter zu Rom führt mit der Fahn',
Laſſen die Kranken vor der Kirchen ſterben,
Die Hausarmen auch gar verderben
Und helfen Rom zu ihrem Geiz." [1])

Doch es bleibt nicht bei verſpottender Schilderung, ſchon dringen die Vorſchläge Luthers weiter; man hat gelernt, daß aus dem Glauben brüderliche Liebe und Treue fließt, daß einer des andern Bürde tragen ſoll [2]).

Unter dieſe Schutzreden zugunſten der Armen miſchen ſich freilich auch Klagen, die eine Unzufriedenheit des Adels über wirklicher oder vermeintlicher Schädigung ſeiner Standesintereſſen ausdrücken; aber im Grunde iſt dieſe Litteratur vom Herzſchlag der Liebe zum Vaterlande bewegt; man fühlt ſie den Römern gegenüber um ſo lebhafter, je mehr man das eigene Land von jenen verachtet weiß, und wie Luther, ſo ruft auch hier die Stimme der damaligen Gebildeten des Volkes die Fürſten und Herren auf:

„Laßt's euch zu Herzen gehen,
Denn Unrecht zu ſtrafen habt ihr geſchworen
Die ihr zu Herren ſeid erkoren." [3])

---

[1]) Schade I, 32. 34; III, 24 (die dritte Regel).

[2]) Schade I, 7. 8. Vgl. auch den Preis des Evangeliums in der Schrift „Die göttliche Mühle" von 1521.

[3]) Schade I, 12.

5.

Inzwischen waren Ereignisse eingetreten, durch welche an Stelle der Verschleppung der immer dringlicher werdenden Angelegenheit eine Aktion der Kurie selbst erfolgen zu sollen schien.

Papst Leo X. war in der Nacht vom 1. Dezember 1521 gestorben. Die päpstliche „Krämerwirtschaft", der er jährlich mehr als 500000 Dukaten Einnahme verdankte, hatte doch nicht gehindert, daß er 800000 an Schulden hinterließ; bei seinem Begräbnis wurden die bei den Exequien eines eben gestorbenen Kardinals gebrauchten Kerzen verwendet; der Palast wurde von seinen Verwandten geplündert [1]). Als man zur Neuwahl schritt, versäumten die Kardinäle nicht, durch eine Kapitulation den zu wählenden Papst zugunsten ihrer Rechte und Einkünfte zu binden. Sie machten sich die vollste Freiheit über alle Kirchen, Klöster, Präbenden u. s. w. aus: gerade das, was die Nationen zu beseitigen trachteten, suchten sie durch einen neuen Rechtstitel sich zu sichern; der widerliche Cynismus, mit dem sie an das Geschäft gingen, alle Pfründen an sich zu reißen, ja, die Städte des Kirchenstaates unter sich zu teilen, bedeutete eine fast völlige Depossedierung des Papstes selbst [2]). Aus der Wahlhandlung, in der nicht immer eine kirchenfürstliche Haltung behauptet wurde [3]), als sich die Stimmen einem Deutschen zuneigten, ging nun doch ein Deutscher, Adrian, Kardinal von Utrecht, Bischof von Tortosa, der frühere Lehrer Karls V., als Papst hervor.

Die Wahl war doch den Kardinälen selbst eine Überraschung, die heftige Wortwechsel hervorrief, den Courtisanen Leos eine Enttäuschung: sie machten ihren Empfindungen in Flüchen und Thränen Luft. Die Römer vermuteten, ein „Barbar" werde nichts für sie thun. Den Anschauungen der Italiener gab das Urteil Ausdruck: die Ehre Italiens sei verletzt, da ein Holländer, ein Barbar

---

[1]) Höfler, Papst Adrian VI. (Wien 1880), S. 66.

[2]) Höfler, S. 85.

[3]) Als der Kardinal Fra Tomaso de Vio den Kardinal von St. Johann und Paul als tugendreich, gelehrt und unsträflich vorschlug, rief Orsini: „Schafsköpfe, merkt ihr den Ruin Frankreichs nicht?" Höfler, S. 90.

und noch dazu wegen seiner Tugenden gewählt sei [1])! Für die Christenheit aber, und besonders für Deutschland, schien ein Licht der Hoffnung aufzugehen.

Den Neuerwählten umgab ein wohlverdienter Ruf der Sittenstrenge und Frömmigkeit. Auf einen Humanisten und Lebemann, der religiöse Fragen nicht ernst nehmen mochte, war ein zwar scholastisch gerichteter, aber vom ethischen Geist der deutschen Mystik berührter Mann gefolgt, der nie ein unkeusches Wort sprach, der mit Strenge gegen sich Milde gegen andere vereinte und zugleich auf verschiedenen Gebieten Gelehrsamkeit und Scharfsinn bewiesen hatte. Den leichtlebigen Florentiner und den ernsten Niederdeutschen trennte ein scharfer Gegensatz. Nicht minder tief war freilich der, in welchem Adrian sich Luther und der Reformation gegenüber wußte. Er hatte von Anfang Luthers theologische Sätze aufs geringschätzigste beurteilt; sie erschienen ihm wie theologische Schülerarbeit [2]).

Ohne Verständnis für die Reformation, wollte Adrian doch Reformen. Noch vor seiner Krönung nahm er die Reservationen und Expektativen auf kirchliche Pfründen zurück und bestimmte, daß sie künftig nur sub annulo, mit dem Siegel des Papstes selbst gegeben werden sollten. In der Datarie stellte er zwei Deutsche an, von denen der eine den Ruf eines ängstlichen Gewissens, der andere den der Unerbittlichkeit genoß [3].) So deuteten schon die ersten Schritte auf das Einlenken in andere als die bisher beliebten Wege. Als er dann in Rom ankam, legte ihm der Kardinalbischof von Ostia selbst in feierlicher Ansprache die Reform der Kirche ans Herz; aber es war bezeichnend, daß dieser wohlgesinnte Mann der geistigen Bewegung in Deutschland mit keinem Worte gedachte.

Adrian griff alsbald in die Ordnungen des Kardinals-Kollegiums mit reformierender Hand ein, gestaltete den päpstlichen Hofstaat um und ließ alle, das römische

1) Höfler, S. 92. Der römische Pöbel dachte ebenso; er verfolgte die Kardinäle mit Heulen und Schimpfen. S. 95 f.

2) Vgl. Köstlin, M. Luther I, 284. 319. Höfler, S. 116.

3) Höfler, S. 174 f.

Volk wie die regierenden Familien fühlen, daß die Tage Leos vorüber seien [1]). Sofort ging er auch an die Reform der Kurie: vom General des Augustinerordens Egidio von Viterbo ließ er sich eine Übersicht über die Zustände der römischen Kirche ausarbeiten, und sie nahm er zum Ausgangspunkt für seine Reformen. Die Schrift des Genannten verurteilt die Papstwillkür; mit Beschränkungen derselben habe eine Reform der Kirche, die nicht nur geschwächt, sondern ruiniert sei, anzuheben. Die schlimmen Mißbräuche im Pfründenwesen werden hier gerügt; die schlechten Rechtstitel, mit welchen sich dieser Handel als zulässig zu decken suchte, werden aufgeführt; es sind zum Teil eben die, welche Luther dem deutschen Adel genannt hatte: Vereinigung von incompatibilia, Kommenden, die compositio; ebenso wird Beschränkung der Vollmacht der Datarie befürwortet. Die Datare heißen auch hier „Blutsauger und Ungeheuer". Die Reservationen der Benefizien seien aufzuheben. Die verschwenderische Ausspendung der Ablässe, die Gewährung von Indulgenzen an die Minderbrüder, die Franziskaner, müsse ein Ende nehmen, da „ungemessene Vollmacht der Vergebung maßlose Lust zu sündigen erzeuge". Auch für die Gerichtsbarkeit und das ganze Finanz- und Ämterwesen der Kurie erteilt jene Denkschrift Egidios Reformvorschläge [2]).

Indes schon die Anfänge der Ausführung stießen auf die Schwierigkeiten, der alle bloßen Reformversuche ohne Reformation unterliegen mußten. Man wollte die Ablässe säubern, von der eingerissenen Laxheit zu den alten Buß-Canones zurückkehren; aber der niedergesetzte Ausschuß erklärte das für unausführbar, ehe nicht die alte christliche Liebe wiedererweckt sei; Italien werde verloren, Deutschland ganz entfremdet werden [3]). Der Papst möge doch auch bedenken, daß es vier Lehrmeinungen über den Ablaß gebe! — Die Frage nach den Dispensationen gestaltete sich kraus, und die Aufhebung des Ämterhandels stieß auf Rechte, die mit Geld be-

---

[1]) Höfler, S. 208ff.
[2]) Höfler, S. 211f.
[3]) Höfler, S. 238.

zahlt, nur durch einen Rückkauf zu beseitigen waren. Überall fand die wohlgemeinte Absicht am Erbe der letzten Epoche ein Hemmnis; dazu verfehlten Verteidiger der relativen Berechtigung geschichtlich gewordener Verhältnisse nicht sich einzustellen. Es war ein Verhängnis, dessen Druck Adrian bis an sein Ende stets empfunden hat, daß er mit diesem Versuch einer Reform der Kurie nicht durchgedrungen war. Ein mit seinem guten Willen doch Gescheiterter, wandte er sich, unter dieser Voraussetzung doppelt aussichtslos, mit Versprechungen an die Stände des deutschen Volks, die sich in Nürnberg 1522 zum Reichstag versammelten. Gerade diesem Reichstag gaben die gravamina der Stände sein Gepräge, so daß man ihm auch den Namen eines Beschwerdetags gegeben hat.

Für einen Türkenkrieg waren Mittel zu gewinnen; die Gefahr drohte aufs äußerste: wenn irgendje, so mußten jetzt die nach Rom fließenden Gelder für die Notlage Deutschlands Verwendung finden. Kaiser Karl V. schrieb am letzten Oktober 1522 deshalb selbst an den Papst; er bat, die Annaten für den Krieg zu überlassen und eine Besteuerung der Kollegiatkirchen und der reichen Klöster zunächst auf 4 Jahre zu genehmigen. Der Kaiser sprach die Befürchtung aus, daß dem Staat ein Brand bevorstehe, es sei denn, daß die Gerechtigkeit durch die genannten Leistungen eine Stütze erhalte, um endlich einmal gegen die Anhänger der „nepharia secta Lutheriana“ vorzugehen, und zwar districto gladio [1]).

Eben die Beseitigung der lutherischen Ketzerei forderte auch der Papst dringlich; er legte aber auch inbetreff der Knrie, die schon so lange zu Beschwerden und Klagen Veranlassung gegeben hatte, ein Geständnis ab. Auf dem päpstlichen Stuhl sei schon einige Jahre viel Verabscheuungswürdiges geschehen und so die Krankheit vom Haupt zu den Gliedern, von den Päpsten zu den unteren Prälaten hinabgestiegen. Allerdings — seine schon gemachten Erfahrungen kommen darin zum Ausdruck — dürfe sich

---

[1]) Georgii, S. 358.

niemand wundern, wenn er nicht sofort alle Mißbräuche geändert sähe. Die Krankheit sei eingewurzelt und mannigfach [1]).

Als Beschwichtigungsmittel wirkte dies nicht mehr, die Deutschen wollten Thaten, nicht Worte. Ein Zeugnis über Papstsünden im Munde eines Papstes bleibt diesem ein Ehrengedächtnis, aber für das Besserwerden der unerträglich gewordenen Zustände war mit jener seltenen Beichte keine Bürgschaft gegeben. Die vom Papst eben gemachten Erfahrungen liefern den Beweis hierfür. Wenn daher die deutschen Stände mit hundert Beschwerden antworteten, so mochte das für den Papst eine schmerzliche Enttäuschung sein, aber sie war ihm nicht dadurch bereitet, daß er, der Großmütige, „an die Großmut seiner Gegner appellieren mußte, die keine besaßen, und deren Haß und Zerstörungswut bald keine Grenzen mehr kannte“ [2]).

Die Sprache, welche die Nürnbergercentumgravamina führen, ist kühn, auch oft schroff, in Stellen, die von „päpstlicher Heiligkeit“ handeln, von schneidendem Sarkasmus [3]). Die soziale Notlage, in welche Deutschland durch Mitschuld der Kurie und ihrer Finanzwirtschaft geraten war, tritt hier mit einer Deutlichkeit bis ins kleinste Detail entgegen, im Vergleich mit der das Bild, welches Luthers Schrift an den Adel entwirft, doch nur einen Umriß bietet. Sofort in der ersten Beschwerde fallen die

---

1) Ebend., S. 340.

2) Höfler, S. 242. 248. Man muß ja wohl ultramontanen Historikern derartige Ergüsse etwas zugute halten; wie man aber in einem Atem die Hoffnungslosigkeit der Zustände der Kurie schildern, für Deutschland den tiefsten Verfall des christlichen Lebens zugeben, den Tiefblick und die Richtigkeit eines Zeugnisses wie das im Onus ecclesiae des Bischofs von Chiemsee enthaltene anerkennen, und dann doch die Erbitterung in Deutschland gegen die Kurie auf die Hetzereien von Wittenberg, die Machtgelüste und Intriguen des Adels und der Fürsten, auf Mangel an Gehorsam unter Berufung auf Macchiavells Zeugnis zurückführen kann, ist unbegreiflich. Auch die gelehrte Forschung dieser Art läuft, wenn sie im einzelnen Schätzenswertes beiträgt, doch auf die Maximen zurück, die große Bewegung der Geister, der die römische Kirche selbst so vieles dankt, aus kleinen und schlechten Motiven zu erklären und inbetreff des Hauptsitzes des Übels die Offenheit eines Adrian zu verleugnen.

3) Georgii, S. 380f.

ſchärfſten Streiche gegen die päpſtliche Wirtſchaft. Ohne Scheu werden die Ehehinderniſſe und Dispenſationen, die Beſtimmung über verbotene Zeit als Netze zum Geldfang bezeichnet und dem entſprechend behandelt. Den Abläſſen wird nachgeſagt, daß ſie ſowohl die Frömmigkeit der Deutſchen geſchädigt, wie das Mark des Geldes aus ihren Knochen geſogen haben, um dann nicht für den Türkenkrieg, ſondern in den Nutzen der päpſtlichen Familie verwendet zu werden. Der Stellenhandel und die Beteiligung der kaufmänniſchen Geſellſchaften an demſelben unter Kränkung des Patronats, der Unfug, die kirchlichen Ämter um Geld und Gunſt an „ungelehrte, ſchimpfliche“ Menſchen voll ſittlicher Anſtöße zu vergeben; die Ruinierung der kirchlichen Anſtalten durch die Kommenden und Inkorporationen zum Vorteil der Kardinäle, das ganze Syſtem der Reſervationen, die Verſchleuderung der durch den Türkenkrieg bewilligten Annaten, der Mißbrauch der Exkommunikation in Geldſachen als eines Erpreſſungsmittels, deſſen Anwendung auch die Unſchuldigen treffe, und anderſeits der Mißbrauch der Dispenſationen, die ſich auf die Zukunft erſtrecken und dadurch Verbrechen erzeugen mußten, ſind Gegenſtand von Beſchwerden. Faſt ebenſo ſtarke Anklagen richten ſich gegen die Biſchöfe, die dem Treiben der Kurie nachahmen. Wie die Kardinäle vom Papſt Vorteil für ſich ſuchen, ſo bringen die Kapitel den Biſchöfen ab, daß die Kanoniker des Kapitels, mögen ſie noch ſo untüchtig ſein, zu den guten Pfründen kommen, um ſie weiter an ungelehrte Perſonen ohne Ernſt zu vermitteln und das Geld für Unſittlichkeit und Schande zu verbrauchen und

---

1) Grav. 1—6. 16—22. 27. 34. Diejenigen gravamina, welche willkürliche Kompetenzänderung in kirchlichen Verwaltungsfragen und Dinge der Gerichtsbarkeit angehen, ſind als nicht direkt hierher gehörig, nicht berückſichtigt (gr. 9—13). Von den technae und doli, welche die grav. 15 ff. aufführen, als Probe Folgendes: Wenn ein Pfründeinhaber nach Rom kam, wurde er etwa von Hofleuten eines Kardinals bei demſelben zu Tiſch geladen. Heimlich wurden dann Zeugen und ein Notar zugezogen, um ein Inſtrument ausfertigen zu laſſen, daß eben jener Gaſt zum Hofgeſinde des Kardinals gehöre. Fortan konnte dann die Pfründe nur an Leute vom Geſinde des Kardinals vergeben werden.

ebenso die Seelen wie die Häuser ohne Obacht verderben zu lassen. Während sie Schützer kirchlicher Anstalten sein sollten, saugen sie dieselben aus. Ebenso lassen sich die Bischöfe durch die Kapitel zu einer Milde verpflichten, welche die Bestrafung kirchlicher Personen unterläßt, während man ganze Orte mit dem Interdikt belegt, wenn ein verbrecherischer Priester getötet wird, und während man es duldet, daß die geistlichen Richter die Laien über Gebühr beschweren. Um neu gestiftete kirchliche Benefizien an sich zu bringen, weigern sie sich, die Schenkung zu konfirmieren, bis der Fundator ihnen zu Willen ist, und wo die Konfirmation gewährt wird, muß sie ebenfalls zu Erpressungen dienen. Bei jeder Funktion wiederholt sich dies: bei der Kirchweih, der Konsekration geschenkten Kirchenschmuckes u. a. In kleinen Orten gehen bei einer Glockentaufe an Kosten und üppigen Schmausereien oft 100 fl. darauf. Außerdem wird ein Pfründeninhaber durch unerlaubte Auflagen so über das Maß beschwert, daß die Geistlichen, denen kaum der notdürftigste Lebensunterhalt bleibt, die Gemeinden „annagen". So häufen sich die Lasten, daß kein Sakrament anders als gegen Zahlung gespendet wird; und vollends, wenn elende Menschen ordiniert werden und aus Not oder Schlechtigkeit unehrliche Gewerbe treiben, so kommen auch die wahren Priester, welche Christo heilig sind, in Verachtung. Zu seiner schimpflichsten Vollendung kommt dies gewinnsüchtige Treiben in jener Geldsteuer, welche die Bischöfe von den zahllosen unsittlichen Klerikern einnehmen [1]).

Auch davon tragen die gravamina Spuren, daß jener Kampf um den Grundbesitz durch Gegenwehr gegen die ihn umklammernde Macht der Kirche fortdauert. Sie klagen, daß die Bischöfe, wenn geistliche Personen ohne ein Testament (intestati) sterben, auch die Güter an sich ziehen, welche sie von ihren Vorfahren geerbt; daß die Geistlichen Grundstücke der Laien durch Kauf an sich bringen, während Kirchengüter nicht verkauft werden dürfen; daß die Geistlichen versuchen, Güter, welche einer Kirche vermacht, verkauft oder hypotheziert werden, in die kirchliche ditio zu bringen; und zu-

[1]) Grav. 75 bei Georgii, S. 466.

gleich erinnern, was hiermit zusammenhängt, die Laien, es sei billig, daß die Geistlichen die öffentlichen Lasten aus christlicher Liebe und Billigkeit mittragen. Durch Schenkungen der Laien sei die Kirche doch so reich geworden, daß sie drei Viertel oder zwei Drittel alles Grundbesitzes inne habe. Diese letztere Schätzung wirft auf die soziale Bedeutung der Frage ein Licht.

Die Beschwerden über die geistlichen Gerichte und ihre Eingriffe in die weltliche Gerichtsbarkeit haben wir hier zwar nicht ausführlich zu behandeln. Doch sind sie nach zwei Seiten hin von Interesse. Erstens erkennt man aus ihnen schon die völlige Grundlosigkeit der Behauptungen Janssens, das römische Recht habe allein jenen herben Druck erzeugt, gegen den sich das Volk mit Erbitterung wendete. Welche Härten, Beeinträchtigungen, Gelderpressungen, welche Anlässe zur Anmaßung und welche Bedrückung des Armen von den geistlichen Gerichten jener Zeit geübt wurde, deren Praxis doch das kanonische Recht zugrunde lag, bezeugen fast alle gravamina vom 57. ab bis zu Ende.

Zweitens beweisen gerade diese Beschwerden, daß sie nicht einseitig im Interesse der herrschenden Stände verfaßt sind, obwohl sie dieselben mitvertreten. Sie nehmen sich des armen gedrückten Volkes, der arbeitenden Klassen wiederholt an, sie rügen den bösen Unterschied, den die geistlichen Gerichte zwischen Mächtigen und Geringen machen, die Bedrückung, die den Armen gerade durch rücksichtslose und sinnlose Exkommunikation widerfährt, wie sie auch über die Beeinträchtigung der Armen durch die Stationierer und Bettelmönche, über die Schädigung der Arbeit durch die Überzahl der kirchlichen Festtage Klage führen [1]).

Eine große Reformaufgabe in der That war so dem Papste zugewiesen. Neue Beweise der Unfähigkeit seines guten Willens, eine Reform herbeizuführen, blieben Adrian erspart. Am 14. September 1523 starb er. Der Haß der Römlinge, die er hatte

---

[1]) Vgl. bes. grav. 62. 77. 78. 65. 66; von Abscheulichkeiten zeugen bes. 59. 75. Hiermit zu vgl. X. gravamen Georgs von Sachsen vom J. 1521. „Quod sub vario praetextu foeminas citent, eas vero minis aut pretio ad stupra sollicitent vel mala suspicione gravent.“ Georgii, S. 524. Weiteres hierüber bei Theiner über den Cölibat.

reformieren wollen, folgte ihm ins Grab, ohne daß er bei den Deutschen Dank erworben hätte. Der Schmerz, daß er nicht einmal die Kurie hatte reformieren können, hat ihn immer bedrückt.

6.

Sein Nachfolger, Klemens VII., lenkte ganz wieder in die alten Wege ein. Als im Januar 1524 in Nürnberg ein neuer Reichstag eröffnet wurde, ward Campeggi als päpstlicher Legat abgesandt. Aleander hatte für ihn eine Instruktion ausgearbeitet, welche den in der Kurie wieder zur Herrschaft gelangten Geist treu abspiegelt und die kurzsichtige Beurteilung der deutschen Angelegenheiten wie den kleinlichen Sinn des Beraters mit gleicher Schärfe kennzeichnet [1]).

Aleander kann doch nicht umhin, im Eingange, wo er zum Gebet zur heiligen Jungfrau auffordert, zu wünschen, daß „die schlechten Sitten und Mißbräuche der römischen Kurie möchten gebessert werden". Aber wie erbärmlich, daß er dies Gebet nicht öffentlich will gethan wissen: nichts würde die Lutheraner unverschämter machen und die Deutschen mehr erbittern, als das darin liegende Geständnis der Schuld.

Diesem Geist entsprechen die nun vorgeschlagenen Mittel. Nach Nürnberg auf den Reichstag soll ein Nuntius von guten Sitten und unbescholtenem Wandel [2]) gehen, der sich samt seiner Umgebung im Halten der Fasten, im Gebet und Almosengeben und im Besuch der Tempel so hält, daß er als ein Licht leuchte und die Abgefallenen den Vater im Himmel preisen. Ihn instruiert Aleander nun mit Klugheitsregeln. Er glaubt, den Charakter der Deutschen zu kennen. Solche Behauptungen, daß der Papst nicht sündigen könne(!), daß auf den Papst der Vorwurf der Simonie nicht falle, können sie durchaus nicht hören! So möge sich denn der Nuntius recht inacht

---

[1]) Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchl. und Kultur-Geschichte, Bd. III (Wien 1882), S. 243 ff.

[2]) „Integer vitae, purus sceleris et boni nominis", S. 244.

nehmen. Er meide auch die zu feinen Spekulationen und berühre nur das, was jene „positive Theologie“ nennen. Aus den gegen Luther geschriebenen Büchern wähle er, da sie viel enthalten, was nichts zur Sache ausmacht, nur Hauptstücke aus, wie die über den Primat des Papstes, über die Kirche und ihre Auktorität u. s. w. — aber von den Indulgenzen handle er mit Nüchternheit.

Er soll ferner nachweisen, daß das, was von den Lutheranern verleumderischerweise der Kurie schuld gegeben wird, vor vielen Jahrhunderten von Konzilien beschlossen sei; besonders soll er sich auch auf die griechischen Väter beziehen, mit denen sich vielerlei gewinnen läßt, um die Würde der römischen Kirche zu verteidigen. Nun gehen zwar die Lutheraner so weit im Wahnsinn, daß sie auch die Dekrete der alten Konzilien und der alten Väter nicht annehmen; aber es handelt sich jetzt nicht so um die Aufgabe, den Luther und seine Schlangen zu überwinden, als den übrigen Deutschen zuhilfe zu kommen, welche mehr durch Haß gegen die römische Kurie verleitet, als im Glauben verderbt sind.

Dann geht Aleander auf die centum gravamina des Nürnberger Reichstags ein. Er hält sie nur zum geringen Teil für berechtigt. Wenn er nun rät, diese abzustellen, so soll doch alles, was wie ein Bekenntnis des Unrechts erscheinen kann, vermieden werden. Die andern Beschwerden aber wird der Nuntius bei den Fürsten und Völkern entkräften, wenn er zeigt, daß sie nur von lutherisch gesinnten Beamten und Schreibern der Fürsten und Staaten erdacht seien. Den Fürsten soll er vorstellen, daß nicht geringes Unrecht dem apostolischen Stuhl aus diesem allerärgerlichsten Buch der gravamina zugefügt sei, daß sie selbst, wenn sie Gründe zur Beschwerde hätten, sie mit einem ruhigeren Geist und bescheideneren Worten anbringen möchten. Denn so schlimme Worte wie papales leges und papalis sanctitas schienen doch kaum vom Gift der Schmähungen Luthers überboten zu werden.

Bei der Besprechung der einzelnen Beschwerden legt Aleander einen im schlechten Sinne advokatischen Geist an den Tag: Das Ansehen der Ablässe wird verwahrt, und die Schuld lediglich den

deutschen Ablaßpredigern, diesen mali homines, zugeschoben; die Deutschen sollen doch auch erwägen, „daß sie nicht, indem sie unbesonnen, um nicht zu sagen gottlos, die Abläſſe abschaffen, das Ansehen der Kirche und ihres Hirten allzu sehr entkräften, ja die Kirche selbst und die Verheißung Christi, unseres Gottes, leugnen, welcher der Kirche seine Gegenwart bis ans Ende der Welt verheißen hat".

Offenkundige Lüge nennt er die Behauptung, daß der römische Stuhl durch seine Abläſſe die Erlaubnis zu sündigen bewillige. Unter den Freunden der reformatorischen Bewegung denkt sich Aleander — wie klein! — Unzufriedene, die von der Kurie nicht so viel Geld, wie sie gewollt haben, erhielten, oder auch solche, welche sich noch in Rom aufhalten und da fast täglich durch Briefe die Ihrigen in Deutschland anweisen und aufstacheln, die Dinge schlimmer darstellen als sie sind, so daß sie, nachdem sie ihre ganzen Büchsen voll Gift gegen diesen heiligen Stuhl erschöpft, ein Exemplar des Annatenverzeichnisses nach Deutschland schickten, welches dort gedruckt und mit sehr gehässigen Zusätzen versehen verkauft wird, um den Haß gegen die Kurie zu steigern.

Dann soll der Nuntius non contentiose tamen, sed paterno quodam affectu den Deutschen sagen, daß nicht so viel und so große übele Dinge in Rom geschehen; er soll sie daran erinnern, daß sie der römischen Kirche alle Wissenschaften und Künste, Sittigung und Kultur verdanken, er soll ihnen das Schicksal der Nationen vergegenwärtigen, die, nachdem sie vom römischen Stuhl abgefallen sind, Religion und Reich verloren haben. Eine Erinnerung folgt, daß die Deutschen sich doch nicht als Tugendspiegel und allein heilig, allein als Züchtiger der urbs Roma fühlen und anderer Splitter sehen sollen, bevor sie den Balken aus ihrem Auge gezogen: die Unsicherheit des Landes, — die mangelhafte Rechtspflege, — die Wegelagerei Adeliger.

Da das Gerücht geht, daß diese Völker am Leben ihrer Bischöfe, Prälaten und Geistlichen noch mehr als an den Angelegenheiten der Kurie Anstoß nehmen, soll der Nuntius Abhilfe, die Bestrafung der Schuldigen vonseiten des Papstes in Aussicht stellen. Nur sollen die Fürsten schriftliche Instruktionen, welche

der Nuntius dann dem Papſt brieflich mitteilen wird, geben. Aleander hofft — und damit plaudert er ſein eigentliches Herzensanliegen aus —, daß dadurch die Gemüter der Fürſten und Laien einigermaßen beſchwichtigt und die Angriffe ſich vielleicht gegen die Lutheraner kehren werden.

Den Biſchöfen gegenüber wird der Nuntius ſchon freier mit der Sprache herausgehen und ſie warnen können, ſich vor ihren consiliariis inacht zu nehmen, die zumeiſt Lutheraner ſeien. Für den Fall, daß ſie ſich läſſig zeigen, ſoll ihnen gedroht werden, daß der Papſt etwas ſtrenger mit ihnen umgehen werde. Ja, Aleander wünſcht, falls es zur Einrichtung einer Inquiſition in Deutſchland käme, keinen anderen als die Biſchöfe ſelbſt mit dieſem Amt betraut zu ſehen; ſollte dies nicht die päpſtliche Billigung finden, dann ſoll der Nuntius mit den Biſchöfen unterhandeln, daß ſie nur rechtgläubige Aſſeſſoren nehmen und beſonders ordinarios inquisitores.

Die guten Prediger des Wortes Gottes ſoll der Nuntius gut behandeln, die ſchlechten, wenn ſie nicht hören, beſtrafen. Er ſagt nicht, ob er unter den „ſchlechten" die das Evangelium predigenden oder die ſchlecht und unzüchtig lebenden verſtanden wiſſen will, deren Zahl allerdings übergroß war.

Mit den Ordensleuten, beſonders den Bettelorden, ſoll er freundlich verfahren, ohne öffentlichen und häufigen Verkehr mit ihnen zu haben, damit nicht jener unſterbliche Haß, mit welchem die Deutſchen alle Ordensleute verfolgen, auch auf ihn übergehe.

Beſonders ſoll ſich der Nuntius inacht nehmen, daß er nicht die vom Papſt erhaltenen Inſtruktionen irgendeinem Deutſchen öffentlich oder privatim mitteile, damit es nicht gehe, wie auf dem letzten Nürnberger Reichstage, auf dem die Deutſchen die ihnen mitgeteilten Inſtruktionen Adrians durch den Druck verbreiteten, nur weil Adrian in ihnen eingeſtanden hatte, daß alle jene Übel von der römiſchen Kurie her ausgegangen ſeien. Wie das die Deutſchen am liebſten hören, ſo iſt es unſern Angelegenheiten am allerſchädlichſten; von da aus ſcheinen ſie ſofort Anlaß genommen zu haben, die hundert Beſchwerden vereinigt zu veröffentlichen.

Inbezug auf ein Konzil, das die Deutſchen wahrſcheinlich be-

gehren werden, ſoll der Nuntius ihnen nicht entgegenkommen, aber am allerwenigſten ein Konzil herunterſetzen. Er ſoll kühnlich antworten: der Papſt, welcher nicht durch das Fenſter, ſondern durch die Thür in den Schafſtall gegangen ſei, ſei Tag und Nacht auf nichts eifriger bedacht, als auf gute chriſtliche Sitten; könne dies auf keinem anderen Wege erreicht werden als durch ein Konzil, ſo ſei er durchaus bereit, es zu berufen, ſobald es unter einträchtigem Zuſammenwirken der chriſtlichen Fürſten möglich ſei. Da es aber hiermit ſo ſchnell nicht gehe, ſo würde, auch wenn unſere Angelegenheiten heil wären und alles ſich beruhigte, doch über dem Vorbereiten des Konzils, über ſeiner Berufung und endlich über ſeinem Zuſammenkommen noch Zeit vergehen. Deshalb, damit nicht ſo viele tauſend von dieſer Ketzerei ergriffene Seelen elendiglich verloren gehen möchten, müßten alle guten Chriſten und die deutſchen ganz beſonders, bei denen dieſe Dinge angefangen, mit aller Macht und allem Eifer dieſe Peſt gänzlich austreiben, ja, damit ſie nicht anderswohin übertragen werde, ſie von Grund aus austilgen, entweder ſo, daß man die Lutheraner auf den rechten Weg leite, wenn ſie gütlichen Erinnerungen folgen wollten, was wünſchenswerter ſei, oder aber ſo, daß man die Verhärteten nach den heiligen canones, den kaiſerlichen Geſetzen und der neueſten Bulle Leos, ja nach ihrem eigenen Wormſer Edikt züchtige.

Hier möge nun der Nuntius mutvoll und männlich, doch ohne Galle hinzufügen, ſehr viele wünſchten jetzt ein Konzil, welche es vielleicht gereuen dürfte, denn wie wollten bei einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern ſich wohl einige von den Fürſten vor dem Verluſt gewiſſer hoher Titel ſchützen? Mögen, anderer Gründe zu geſchweigen, die Fürſten bei Unterſtützung der lutheriſchen Sache aus Bosheit, in ihrer Unterdrückung durch Nachläſſigkeit geſündigt haben, ſicherlich könnte der Papſt, der ſo grenzenlos von ihnen beleidigte, ebenſo wie in früheren Zeiten den Titel des Reichs vom Morgenlande auf das Abendland, mit gutem Fug und Recht die Kurwürde anderswohin übertragen, ja um ſo gerechter, als hier an den Sakramenten und der Kirche geſündigt worden ſei.

Auch ſoll der Nuntius wiederholen, daß es zur Sittenreform genüge, den Dekreten der alten Konzilien zu gehorchen. „Wir haben heilige Geſetze genug, wenn wir ihnen gehorchen wollen.“

Da nun aber Aleander vorausſieht, daß die Deutſchen beſonders auf die Annaten zurückkommen werden, ſo unternimmt er es, dem Nuntius eine Anleitung zu ihrer Verteidigung zu geben.

Er beruft ſich nach einer ausführlichen Feſtſtellung, daß der römiſche Biſchof für die Kirche des Occidents als Nachfolger Petri Sorge tragen ſolle, auf das Wort des Paulus: „Wer iſt je für eigenen Sold Krieger? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von ſeiner Frucht?“ u. ſ. w. Der römiſche pontifex hat aus der Kirche, für die er Sorge trägt, ebenſo die gebührenden Früchte zu empfangen, die Annaten und die andern geringfügigen ſogenannten servitia. Ja, Aleander iſt ganz überzeugt davon, daß der römiſche Biſchof in einzelnen Jahren über das Einkommen aller Stellen der Welt disponieren könne, wenn nur die übrigen Kirchen dabei wohl verſorgt würden und dem Evangelium Chriſti nicht ein zu großes Ärgernis gegeben würde.

Den andern Beweis entnimmt Aleander aus dem alten Geſetz, dem gemäß die Erſtlinge, Opfer, zuweilen auch ein Teil der Beute dem oberſten Prieſter zufielen. Da nun der Papſt ſo viel größer iſt als der Prieſter des Alten Teſtamentes, als das Geſetz Chriſti vorzüglicher iſt als das moſaiſche, ſo kommt alles das, was der Papſt erhält, patrimonium Petri mit eingerechnet, doch (nach Verhältnis) dem Einkommen des Hohenprieſters nicht gleich. Das Alte Teſtament ſpricht nach Aleander auch dafür, daß dem Papſte jure divino die Annaten, die Zehnten vom Zehnten der Geiſtlichen oder ein Äquivalent hierfür gezahlt werde, das der Papſt ſelbſt zu beſtimmen habe; denn auch im Alten Teſtament habe der Hoheprieſter den Zehnt vom Zehnten der Leviten erhalten.

Sind nun auch dieſe Gründe nach Aleanders Schätzung für Laienverſtand etwas hoch und erfordert ihre Anwendung Weisheit, ſo iſt doch vor allem der bei Ungelehrten und Deutſchen gewöhnliche, aber ganz falſche Einwurf zu tilgen, daß die Annaten von

Bonifaz IX. oder von Johann XXII. erfunden seien. Er beruft sich auf das Konzil von Vienne 1311, auf das von Kostnitz und die deutschen Konkordate für die Annaten als einen seit unvordenklichen Zeiten bestehenden Brauch. Er glaubt ihr Alter bis auf Karl den Großen verfolgen zu können! Eine Erdichtung der Deutschen ist es ihm ferner, daß die Annaten eingeführt seien, um gegen die Türken verwandt zu werden, und gar keinen Eindruck macht ihm die Behauptung der Deutschen, ihre Fürsten hätten die Annaten auf einige Jahre für jenen Zweck bewilligt. Denn es kommt gar nicht auf das an, was sie unter sich beschlossen haben, sondern darauf, ob es der Papst also gewollt oder es wenigstens genehmigt hat. Profan, um nicht zu sagen gottlos, ist ihm vollends das Verlangen, die Annaten für irgendwelche weltlichen Zwecke zu verwenden; gegen alles göttliche und menschliche Recht der Anspruch, daß die Geistlichen gezwungen seien, gleiche bürgerliche Lasten mit den Laien zu tragen. Alle diese Ansprüche und Beschwerden aus den centum gravamina scheinen dem Aleander aus der Begier, Kirchengut an sich zu bringen, hervorgegangen zu sein. Der Nuntius möge dies ohne Namennennung andeuten; es möge scheinen, als beschwere er sich über viele, wenn auch nicht über alle. Die Bischöfe dagegen soll er vertraulich zur Rede stellen, in welchem Sinne sie jene mit zu ihrem eigenen Verderben erdachten gravamina unterschrieben haben.

Dem Vorwurf, die Päpste verwendeten die Annaten für ihre Verwandten, begegnet er mit dem Wort des Herrn an Aaron: „Alles was von den Kindern Israel geheiligt wird, habe ich dir und deinen Kindern für das Priesteramt gegeben, daß es euch als ein gebührendes Teil zukomme ewiglich.“ Aleander erinnert auch an die Ausgaben, welche den Päpsten ihre Wohlthaten an andern Völkern verursacht haben. Die Kriege aber, welche die Deutschen den Päpsten zum Vorwurf machen, sind zur Verteidigung kirchlicher Rechte gegen die Tyrannei einiger Fürsten aus den allergerechtesten Gründen unternommen. Aleander giebt zu verstehen, daß dies nicht ohne Schuld der Deutschen nötig wurde, welche dem Vorgang Karls des Großen und der Ottonen so wenig ge-

folgt, dem wankenden apoſtoliſchen Stuhl nicht zuhilfe gekommen ſind.

Dieſer Auffaſſung entſprechen auch die Ratſchläge, welche Aleander dem Nuntius für ſein perſönliches Verhalten mitgiebt. Er ſoll nicht ſo asketiſch ſein, daß er durch ſeine Enthaltſamkeit den Geiſt des Nächſten beunruhigte, aber doch die Feſte der Heiligen, welche bei den Deutſchen gelten, mithalten und -feiern. Möge es ihm nicht gehen, wie jenem römiſchen Legaten, welcher in einer großen deutſchen Stadt als das Volk zur Feier zuſammenſtrömte, nach der Urſache forſchte, und als ihm Namen von Märtyrern, die er nicht kannte, genannt wurden, unter nicht kleinem Gelächter mit lauter Stimme geſagt haben ſoll: „Betet für ihre Seelen.“ Das Volk hätte ihn geſteinigt, wenn der Biſchof nicht dageweſen wäre, und als Folge eines ſolchen Betragens blieb ein zäher Haß der Leute gegen die Kurie. Freundliche Anbequemung und Anerkennung alles deſſen, was die Deutſchen gern haben, leite das Verhalten des Nuntius. Das Wort des Paulus: „Ich will ewiglich nicht Fleiſch eſſen, daß ich meinen Bruder nicht ärgere“, iſt wohl nie für ſo weltmänniſche Maximen angeführt worden, wie die hier von Aleander ertheilte: Der Nuntius möge das, was denen eigen ſei, zu welchen er komme, ſtattlich loben, wenn es gut ſei; in Dingen, die zu verurteilen ſeien, möge er, wenn ſie ihn nichts angingen, nicht den Zenſor machen, im andern Falle wenigſtens einen artigen Zenſor. Der Nuntius nach dem Herzen Aleanders wird zuweilen mit den Fürſten freundlich ſein, mit ihnen beim Mahl ſitzen; human wird er die Bürger empfangen, Grüße mit Heiterkeit erwidern; zu den Gelehrten wird er kordial thun, auch zu den untergeordneteren, „wie der himmliſche Vater ſeine Sonne über Böſe und Gute ſcheinen läßt“. So tritt er in die Spuren des Paulus, der den Juden eine Jude wurde, auf daß er die Juden gewinnen möchte, der allen alles wurde, um alle ſelig zu machen. Wie ſehr ſolche Weisheit not thue, erhärtet Aleander noch durch eine hübſche Anekdote. Ein ſonſt braver und gelehrter Mann, ein Italiener, tadelte in Deutſchland alles; ihre geſchmückteſten Altäre nannte er mit üblem Wortſpiel harae, bot man ihm beim Einzug die erleſenſten

Weine, so waren es ihm saure Krätzer, und auch die Rosen stanken diesem Menschen. Und nun sprach er sogar seine Urteile vor den Ohren derer, welche Geschenke brachten, aus! Seinen Namen verrät Aleander nicht, tausend Satiren verbreiten ihn; und er hat nicht nur sich, sondern die ganze italienische Nation mit dem Haß der Deutschen beladen [1]).

Wie gleich war sich doch Aleander geblieben! An ihm wenigstens war der Umschwung der Auffassung, der sich in der Person Adrians vollzogen hatte, ohne Spur vorübergeglitten. Wo der Glaube an sittliche Mächte, der Sinn für Wahrheit so völlig fehlte, daß auch Adrians Eingeständnis nur als politischer Fehler angesehen wurde, wo das Bestreben so unverhohlen hervortrat, für alles Unrecht Rechtstitel zu ersinnen, wo die Behandlung der Deutschen nur durch Maximen pfiffiger Schlauheit, gleichsam durch die Klugheit eines Tierbändigers, der die Gefährlichkeit jener Bestie kannte, geleitet werden sollte, mußte sich jede Hoffnung auf Besserung, soweit der gute Wille der Kurie beteiligt war, als eitel erweisen. Nicht Reformen, nur die Reformation, welche Deutschland von Rom losriß, sollte hier die soziale Rettung vollbringen. Als vier Jahrzehnte später, denn so lange behauptete jene zähe Klugheit das Feld, Rom selbst an die Schäden Hand legte, welche nun seit Jahrhunderten den Beschwerdepunkt des deutschen Volkes bildeten, da hatte es die Schlacht schon verloren, da war sein Einfluß im Ganzen des Volkes großenteils gebrochen.

7.

Während der Kampf noch unentschieden mit steigender Heftigkeit geführt ward und alle davon durchdrungen waren, daß es

---

[1]) Cajetan ist sicherlich gemeint, denn von ihm sagt Hutten: „Er ist ein Feinschmecker, dem in Deutschland nichts munden will. Die deutschen Rebhühner und Krammetsvögel sind nicht nach seinem Geschmack (Aleander: „eorum perdices seu sturnae sturnis nostris vix comparandae", S. 265); das deutsche Wildbret ist ihm zum Ekel, unser Brot nennt er geschmacklos, und unser Wein preßt ihm Thränen aus." Roth, Augsb. Ref.-Gesch., S. 52 f. Vgl. auch den frechen Witz Cajetans: „Was wir doch in Rom für Stallknechte haben!" der Hutten so empörte. Köstlin I, 332.

gelte, eine neue soziale Lage zu schaffen, wurden die Gedanken der christlichen Nächstenliebe in den ersten Versuchen einer Organisation der Armenpflege auf der Grundlage der Gemeinde wirksam.

Den ersten Versuch einer praktischen Ausführung mußte Luther von Leuten machen sehen, deren unzeitiges Vorgehen das ganze Reformationswerk schon in seinen Anfängen bedrohte. Die bilderstürmenden Reformer Wittenbergs entwarfen eine Gemeindeordnung, die sich schon durch ihre Kürze als ein Anfängerwerk zu erkennen giebt, dessen Unternehmer sich ihrer Aufgabe nicht genug bewußt waren. Sie berührt wichtige Dinge gar nicht, handelt aber von der Fürsorge für Arme mit verhältnismäßig großer Ausführlichkeit [1]).

Ein gemeiner Kasten, d. i. eine Gemeinekasse, sollte errichtet und durch Zinsen der Gotteshäuser, der Priesterschaften, deren Messelesen und Vigiliensingen ja fortan wegfiel, auch der Gewerke zu festen Einkünften gelangen. Aller Bettel sollte forthin untersagt sein, auch der der terminierenden Mönche, der Stationierer und der fahrenden Schüler. Dagegen gedachte man, aus den Einkünften des Kastens für alle Bedürftigen zu sorgen. Es kennzeichnet den Versuch, daß unter den Klassen der zu Versorgenden nicht zuerst die Kranken und Witwen, sondern arme Handwerker genannt werden, die ihr Handwerk nicht vermögen täglich zu treiben, und denen man mit unverzinslichem Darlehen helfen wollte. Dann ist von der ziemlichen Beratung der armen Waisen und der Aussteuer von Jungfrauen die Rede. Ein unüberlegter, ins soziale Gebiet voreilig hinübertappender Versuch. Wie überlegsam sind hiermit verglichen die analogen Schritte der Nürnberger, von denen nachher die Rede sein wird! Auch das war ein neuer, man darf sagen, moderner Gedanke, daß, wenn die Kasse nicht ausreichte, alle Wittenberger ohne Unterschied, ob Meister oder Bürger, nach ihrem Vermögen eine ziemliche Summe für den Unterhalt der Armen reichen sollten. Es ist zum erstenmal der Gedanke einer Armensteuer, der uns entgegentritt; wahrscheinlich hängt

---

[1]) Abdruck bei Richter, Die evang. Kirchenordnungen des XVI. Jahrh. im Anhang II, 484 f.

auch er mit dem Charakter der Bewegung zusammen, welche jene „löbliche Ordnung“ schuf.

Die Urheber derselben waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Karlstadt, ein grüblerischer Kopf, für praktische Dinge ungeschickt, Zwilling, ein Eiferer, dem bei seinen ins Weite gehenden Absichten der Sinn der Treue im Kleinen gebrach. Die Seelsorge in Wittenberg geriet in argen Verfall; gerade sie aber ist der Probierstein aller Bestrebungen für das Wohl der Armen [1]).

Der mißglückte Versuch konnte verhängnisvoll für die Sache selbst werden; aber schon hatten Luthers Gedanken auch in Süddeutschland Boden gewonnen. Sie regten eine lebhafte, volkstümliche Kritik des kirchlichen Bettels und des mit ihm verbundenen Ablaßunfugs an, wie er uns in einer Flugschrift vom Jahre 1522 entgegengetreten ist [2]). Eben dort finden wir auch Vorschläge für eine bessere gemeindliche Armenpflege. Sie verraten durchaus den Ursprung aus Luthers Gedanken. Das Motiv ist auch hier das evangelische, vom Verdienst, Belohnung, Minderung der Pein im Fegfeuer ist nicht mehr die Rede; eine für die Gnade Gottes dankbare Liebe soll das Werk der Barmherzigkeit an den Dürftigen thun.

Während jetzt schon in Süddeutschland, getragen von der Kraft und dem Bürgersinn so blühender Städte entwickelungsfähige Anfänge gelangen, wurde im Churſächſiſchen noch ein mißglückter Anlauf genommen, der dennoch für den weiteren Gang des Armenweſens große Bedeutung erlangt hat. Gemeinde und Rat der kleinen Stadt Leisnig an der Mulde samt den eingepfarrten Dörfern und Sebastian v. Kötteritz entwarfen, nachdem sie Luther schon 1522 angeregt und beraten hatte, eine ausführliche Kastenordnung [3]). Zum erstenmale schien hier der Grundsatz des allgemeinen Priestertums ins praktische Leben treten zu wollen. Eine große Anzahl von Einnahmequellen für den zu errichtenden gemeinen Kasten wird hier genannt: Güter und Erb-

---

[1]) Köſtlin, M. Luther I, 519.

[2]) Stud. u. Krit. 1883, S. 713.

[3]) Richter I, 10ff. E. A. 22, 112ff.

lehen der Pfarre wie der Kirche, darunter auch ein Brückenzoll, die Lehen der Prieſter, die die Seelmeſſen geleſen hatten, die Einkünfte der Brüderſchaften wie der Zünfte. Kirchliches und Bürgerliches fließt ſo in eins zuſammen. Eine Sammlung im Gotteshauſe wird angeordnet; nicht nur Geld, ſondern auch Lebensmittel, Brot, Käſe, Eier, Fleiſch ſollen in einen Behälter eingelegt werden, Verordnete der Gemeinde beſorgen die Austeilung. Man rechnet außerdem auf freiwillige Gaben und Teſtamente. Der Verwaltungsapparat wird mit großer Ausführlichkeit behandelt und iſt ſelbſt ziemlich umſtändlich eingerichtet. Die ganze Gemeinde verſammelt ſich einmal jährlich auf dem Rathauſe und wählt die zehn Vorſteher aus dem Adel, dem Rat, den Bürgern und den Bauern. Dieſe haben ſonntäglich von elf bis zwei Uhr im Pfarrhofe oder auf dem Rathauſe in Verhandlungen, die geheim gehalten werden ſollen, Rats zu pflegen; die Anlage verſchiedener Bücher wird vorgeſehen, eines Hauptbuches, das ein Urkundenregiſter enthält, eines Handelbuchs, das unſeren Protokollen entſprechen würde und eines Jahrrechenregiſters, in welchem das Inventar, ebenſo die Einnahmen und Ausgaben eingetragen werden. Der Bettel in jeder Geſtalt ſoll verboten ſein; dagegen erſtreckt ſich die Fürſorge auf Gebrechliche, Verarmte, Alte, Kranke, die arbeitsunfähig ſind, auf die Waiſen und armen Kinder; begabte unter letzteren, welche freie Künſte und Schrift begreifen möchten, ſollen aus dem gemeinen Kaſten erhalten, andere zum Erlernen eines Handwerkes gefördert, Jungfrauen unter den Waiſen und unter den Kindern der Armen „zum Eheſtande mit einer ziemlichen Hilfe beraten werden“; hausarme Leute in der Stadt und auf dem Lande, die ſich von ihrer Arbeit nicht ernähren können, ſollen Vorſchuß erhalten, auch ſolche, die in brüderlicher Zuverſicht erſt in die Gemeinde ziehen werden. Für Notzeiten denkt man, einen Getreidevorrat in wohlfeilen Jahren einzukaufen, und wenn der gemeine Kaſten nicht für alle Bedürfniſſe zureichen würde, verpflichtet ſich die Gemeinde, daß ihre Glieder in allen drei Ständen eine Zulage geben ſollen.

Ein herzliches Wohlmeinen ſpricht aus allen Beſtimmungen der Ordnung; ebenſo das Bewußtſein einer chriſtlichen Bruder-

pflicht, aber es war schon in der Anlage ein Fehler, eine auf so viel Ausgaben berechnete Kasse mit dem Pfarrvermögen und den Einkünften der Schule zu vereinen. Die immer wiederkehrende Folge solcher Fusionen wird die Kürzung derjenigen Bedürfnisse sein, welche nicht rechtliche Dringlichkeit haben. Das Brot der Armen wird dadurch geschmälert.

Die ökonomischen Verhältnisse des kleinen Städtchens waren es wohl, welche der Ausführung des wohlgemeinten Planes im Wege standen. Alle die Dinge, welche man hier mit einem Schlage glaubte ausrichten zu können, befanden sich noch neun Jahre später, als Visitation stattfand, in trübem Zustande.

Dennoch ist diese Ordnung öfter zum Muster genommen. Daß Luther selbst sie gutgeheißen hatte, mußte sie mit besonderem Ansehen auszeichnen. Wenn auch nicht von ihm selbst verfaßt, konnte sie doch für sein eigenstes Programm gelten. Er selbst wünschte, daß sie durch den Druck ausginge, um „ein gemeines Exempel“ zu werden. Von noch größerer Bedeutung aber waren die Vorschläge über die Verwendung der geistlichen, namentlich der Kloster-Güter, welche Luther in der von ihm selbst verfaßten Vorrede machte [1]). Er hofft „einen großen Fall der Stifter, Klöster und Kapellen“, falls das Exempel der Leisniger geraten sollte, um gemein zu werden. Damit nun die Güter dieser Stifter nicht „in die Rappuse kämen und ein jeglicher zu sich reiße, was er erhasche“, so sucht er mit Rat und Ermahnung zuvorzukommen. Er wünscht, daß man niemand mehr in die Klöster aufnehme, die Inwohner für ihre Lebtage versorge, die Austretenden mit etwas Redlichem ausstatte und die disponibelen Güter zum gemeinen Kasten schlage, um nach christlicher Liebe allen Dürftigen, seien sie vom Adel oder Bürger, zu geben oder zu leihen. Dann werde endlich einmal der Stifter Wille erfüllt und ein rechter Gottesdienst durch die christliche Liebe angerichtet. Er erinnert auch an den alten Brauch, nach dem Kirchengüter Armengüter waren. Für billig hält er es besonders, daß verarmte Nachkommen der Stifter ein groß

[1]) E. A. 22, 106.

Teil aus jenen eingezogenen Gütern empfingen. Die Meinung ihrer Väter sei nicht gewesen, ihren Kindern durch diese Stiftungen das Brot zu nehmen, und wenn sie es gewesen sei, so sei das unchristlich. Aus diesen Worten spricht das Motiv jener Bestimmung, die Achtung der natürlich-sittlichen Pflichten. Die Liebesthätigkeit, wie er sie einrichten möchte, unterscheidet sich dadurch tief von der aufopfernden Barmherzigkeit des Mittelalters, welche jene Pflichten mitopferte. Allerdings erkannte Luther die Bedenklichkeit dieses Zugeständnisses. Er hört den Einwand: Das Loch ist zu weit, damit wird der gemeine Kasten wenig kriegen; aber er glaubt nicht, daß allen Bedenklichkeiten durch Gesetze und Verordnungen begegnet werden kann, und will die Ausführung der christlichen Liebe befohlen haben. Ein großes Vertrauen, daß diese sich stark und allgemein genug erweisen möchte, um bei der Ausführung seines Vorschlags den dabei mit unterlaufenden Geiz zu überwiegen, spricht sich hierin aus. Dasselbe ist zum Teil gerechtfertigt, oft aber auch empfindlich getäuscht worden.

Die Güter der Bistümer, Stifter und Kapitel sollte man ebenfalls zum gemeinen Kasten schlagen; doch denkt Luther auch daran, daß die Bischöfe, die längst weltliche Herren seien, vielleicht den geistlichen Namen abwerfen, um eine weltliche Herrschaft aufzurichten. Eine Buße erkennt er ferner für nötig: Alles, was von Wucher, nämlich durch Stiftung von Wiederkauf und Zinskauf an den geistlichen Gütern hänge, den armen Zinsmännern, deren Schweiß und Blut man ausgepreßt habe, wiederzuerstatten; denn Gott spricht: „Ich bin feind dem Opfer, das vom Raube kommt." Aus den Bettelklöstern möchte er gute Schulen für Knaben und Mägdlein gemacht, die anderen Klöster für kommunale Zwecke verwandt wissen. Ohne Zweifel dachte er bei diesen an die Armenversorgung mit, die ja in den Städten, soweit in ihnen eine Armenpflege bestand, zur Kompetenz des Rats gehörte. Er vertraut, daß man durch Befolgung dieses Vorschlags einen reichen gemeinen Kasten für alle Notdurft, besonders gegen drei Übel haben werde: gegen die Bettler, den Bann, mit welchem die Leute um der Pfaffen und Mönche Güter willen gequält würden, und gegen den leidigen Zinskauf. „Ich

habe gethan, was ich kann und schuldig bin", sagt er zum Schluß, „Gott helfe uns allen, daß wir recht fahren und beständig bleiben".

Es ist merkwürdig, mit welcher Sicherheit des Blickes Luther, der nicht eigentlich ökonomische Talente besessen, auch nicht Organisationen selbst ausgeführt hat, für schwere Fragen dieser Art doch die Lösung andeutet und den Organisatoren die leitenden Ideeen an die Hand giebt. Eine umfassende Armenpflege kann nie ohne eine breite ökonomische Seite bestehen. Die der Reformationszeit konnte nicht, wie die heutige, lediglich auf neue Opfer freiwilliger Liebe gegründet werden; der Wohlstand des deutschen Volkes war zu tief geschädigt, um ihm große Leistungen an freiwilligen Gaben zuzumuten, und die Leiter der Reformation waren zu einsichtsvoll, von der sittlichen Bedeutung der öffentlichen Wohlfahrt zu sehr durchdrungen, als daß sie in die Wege einer verarmenden Armenpflege, eines die Wohlfahrt schädigenden Wohlthuns hätten zurücklenken sollen. Die Verwendung des Klostergutes war daher eine Lebensfrage der evangelischen Liebesthätigkeit.

8.

Mit besserem Erfolge gingen die Bürgerschaften der großen süddeutschen Städte mit der Einrichtung einer Armenpflege voran. Es ist auffallend und für die Dringlichkeit der Aufgabe kennzeichnend, daß diese erste soziale Organisation früher unternommen wurde, als man zur Neuordnung des Kultus schritt. Es galt einer Sache, die alle Wohlgesinnten als notwendig und eilig erkannten. Der Bürgersinn, der in diesen großen Gemeinschaften entwickelt war, der Anteil am kirchlichen Leben und besonders an der Armenpflege, den sich die Bürgerschaften hier lange erstritten hatten, der Reichtum an Stiftungen, die gesellschaftliche Organisation der Stände, die durch den Aufschwung der Geschäfte gesteigerte Wohlhabenheit, alles dies kam sofort den ersten Organisationsversuchen zugute.

Auch in der so wohlhäbigen, an milden Stiftungen reichen Stadt Nürnberg[1]) war ein Verfall der Armenpflege

[1]) Die Mitteilung der Nürnberger Bettelordnung von 1522 danke ich

eingetreten. Namentlich der Bettelunfug fremder, fauler Landfahrer, denen man öffentlich an der Kirche und auf der Gasse zu betteln gestattet hatte, war zu einer unerträglichen Beschwer. geworden. Gerade Nürnberg hatte hiervon zu leiden. Aus mehreren Ländern kamen sie hierher, um mit „ungöttlich genommenem Almosen" leichtfertig und in viel Sünden sich und andern armen Leuten zum Schaden zu leben; auch starke Leute lernten so, sich der Arbeit entschlagen, und die Kinder wurden zu nichts anderem als zum Bettel erzogen, als Zuträger mißbraucht, um zugleich Frost, Hunger und Not daneben zu leiden. Das alles hatte lange gewährt und den armen Bürgern und Bürgerinnen der Stadt zum Nachteil und Abbruch des Almosens gereicht. Da nun die heilige Schrift ausweist, daß aus brüderlicher Liebe niemand seinen Nächsten soll betteln lassen, sondern einer dem andern mitteilen, schritt der Rat zur Aufrichtung einer Ordnung. Zwei aus seiner Mitte entwarfen sie und übertrugen zehn glaubwürdigen Bürgern und Kaufleuten, welche um der Liebe Gottes und Hilfe der Nächsten willen dazu bereit waren, die Ausführung. Je zwei dieser Pfleger sollten im halbjährigen Wechsel das Amt verwesen und vier getreue vereidigte Knechte ihnen zugegeben werden, um zunächst durch die ganze Stadt die dürftigen Bürger und Bürgerinnen aufzuzeichnen und sich nach ihren Verhältnissen in ökonomischer und sittlicher Hinsicht zu erkundigen. Auch zwei fromme Priester erklärten sich willig, mit den Knechten zu gehen und die Armen zu besichtigen. Diese sollten ein öffentliches Zeichen erhalten, doch ward auch auf die Verschämtheit Hausarmer Rücksicht genommen, und einige von ihnen erhielten von einem sogenannten „reichen Almosen", einer kirchlichen Kasse, Unterstützung. War von Eheleuten der eine Teil arbeitsunfähig, so wurde dieser

Herrn cand. theol. Gibsone. Dieselbe existiert in vier Originalausgaben mit verschiedenen Titeln, von denen eine in Leipzig gedruckt ist. Auf dem Titel einer Ausgabe heißt es ausdrücklich: „Eine löbliche Ordnung, welche würdig und vast nützlich wäre einem jeden Land, Stadt oder Gemeinde mit allem Fleiß anzunehmen und nachzufolgen, dadurch die Liebe gegen Gott, den Allmächtigen und den nächsten dürftigen Menschen gefördert, und die bösen Mißbräuche und Müßiggang etlicher Bettler abgestellt würde." Abdruck bei Waldau, Vermischte Beiträge IV, 418 ff.

bedacht, während der andere auf Treue versichern sollte, sich solches Almosens nicht mitzubehelfen. Kranke Leute, Kindbetterinnen erhielten Labung und „Hilf der Apotheker". Würde Gott es fügen, daß das jetzt gestiftete Almosen zu einem Überschuß gelangte, so sollte frommen Handwerkern, die sich gern mit schwerer Arbeit ernährten, denen es aber an einem Anfang für ihr Geschäft gebrechen möchte, oder die „mit vielen Kindern überfallen" wären, eine gleiche Hilfe von 4—10 Gulden (60—150 Mark) vorgestreckt werden, um es auf bequeme Zeit wieder zu bezahlen. Ja, man dachte auch daran, Handwerkern in Kriegs- oder andern schweren Zeiten, die Ware, die sie nicht absetzen könnten, gegen $^4/_5$ des Preises einstweilen abzunehmen, bis sie das Vorgestreckte wieder zu erstatten imstande seien; auch möchte man von etwa vorhandenem Überfluß in billigen Jahren Korn auf Vorrat für Notzeiten kaufen.

Die Höhe der Unterstützungen wurde mit Wohlwollen bemessen. Unvermögenden Eheleuten sollten 50—60 Pfennige, wenn sie Kinder hätten 75—90 Pfennige, bettlägerigen Kranken, die Wartung zu bezahlen hätten, $^1/_2$ Gulden (= $7\frac{1}{2}$ Mark) für die Woche gegeben werden.

Gleichzeitig griff man in Augsburg dieselbe Aufgabe an. Diese Stadt war erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts durch den Handel zu hoher Blüte gelangt; der Reichtum seiner Handelsherren, der Fugger und Welser, war sprichwörtlich. Luther sagte: „Augsburg vermag in drei Wochen dreißig Tonnen Goldes aufzubringen, das vermag der Kaiser nicht." Neben dem wohlhäbigen, üppigen Bürgertum entwickelte sich hier ein Proletariat, besonders unter den Webern und Färbern, welche von den Schwankungen des Geschäfts am härtesten betroffen wurden. Im Jahre 1491 gab es ernste Unruhen mit blutigem Ausgang. 1520 waren 3000 „Nichtshäbige" in der Stadt. Schon seit Beginn des Jahrhunderts mußte der Stadtrat jene Maßnahmen treffen, mit denen man in den süddeutschen Städten dem Äußersten vorbeugte. Man kaufte Getreide auf und verkaufte es gegen einen mäßigen Preis, im Teurungsjahr 1517 11064 Schaff. Als dann in dem Zeitraum von 1516—1523 manche Waren um

50—100 Prozent ſtiegen, gab man dies, wie überall, den Monopoliſten Schuld. Durch betrügeriſche Bankerotte wurde die Mißſtimmung noch geſteigert. Ein Handelsherr, der viel Vertrauen genoſſen, fallierte mit 800 000 Gulden (12 Mill. Mark).

Ein tief entſittlichter Klerus, der den Reformverſuchen der Augsburger Biſchöfe hartnäckig widerſtand, konnte die dunkelen Seiten und die Gefahren der ſozialen Geſamtlage nur vertiefen. Hier gab es Raufbolde, die es Landsknechten gleich thaten, mit der Wehr in die Kirche kamen und bei Streitigkeiten im Konvent mit Schwerthieben diskutierten. Wie die Mehrzahl der katholiſchen Geiſtlichen überhaupt lebten auch die Augsburger gewöhnlich im Konkubinat; die niederen wurden durch den höheren Klerus ausgeſogen. So wurde durch allzu überzeugenden Thatbeweis von der Reformbedürftigkeit der Kirche auch in der Stadt des heiligen Ulrich der Reformation der Boden vorbereitet. Als 1518 hier der Reichstag tagte, blickte die Bevölkerung ſchon mit Aufmerkſamkeit auf den kühnen Mönch von Wittenberg; von Neugierigen umdrängt, die alle „den neuen Heroſtrat“ zu ſehen begehrten, wie ſich Luther ſelbſt ausdrückte, ging dieſer vor ſeinen Richter. Durch Ökolampadius und Urbanus Rhegius wurde die evangeliſche Sache vorbereitet. Als das Wormſer Edikt erſchien und der Rat dasſelbe anſchlug, wurde es ſofort heruntergeriſſen; auf den Märkten, in den Tabernen bot man eine Menge von Flugſchriften aus, bald war die Bewegung im Volke verbreitet. Kaum hatte ſie Fuß gefaßt, als in erſter friſcher Begeiſterung Reform der böſeſten ſittlichen Schäden unternommen wurde. In demſelben Jahre, wie in Nürnberg, am 21. März, wurde eine Almoſenordnung entworfen, um eine Armenpflege nach der Norm der heiligen Schrift einzuführen. Die zahlreichen Wohlthätigkeitsſtiftungen, welche Augsburg beſaß, waren alſo nicht imſtande geweſen, der Not zu ſteuern. Die ſoziale Lage verlangte geſteigerte Anſtrengungen, die ſittlichen Zuſtände wahrſcheinlich auch eine Reform des Vorhandenen. Ökolampad hatte eine Predigt des Chryſoſtomus von dem Almoſen überſetzt; ihre Gedanken waren es wahrſcheinlich, die auf Peutinger Einfluß gewannen. Die neue Almoſenordnung ſcheint

der Nürnberger in vielen Bestimmungen ähnlich gewesen zu sein. Wie sehr die Angelegenheit die Gemüter beschäftigte, geht aus einer Abhandlung Ökolampads hervor, die derselbe auf Anregung Bernhard Adelmanns, eines Patriziers, schrieb. Evangelische Gedanken geben sich in der Betonung der Würdigkeit der zu Unterstützenden zu erkennen. Dagegen zeugt manches, was über Privatwohlthätigkeit und den geringen Wert von Spitälern und Stiftungen gesagt wird, von nicht genügender Erfahrung und Einsicht. Aber auch im Unpraktischen und Unrichtigen giebt sich ein inniger Ernst der Nächstenliebe kund, der allen Ausreden der Selbstsucht und Trägheit vorbeugen und aller Armut, der verschuldeten wie der unverschuldeten, aufhelfen möchte.

Der Versuch Roms, die frische Bewegung zurückzudämmen, die Ermahnungen und Warnungen an den Rat waren vergeblich. Als Kardinal Campeggio auf dem Wege nach Nürnberg Augsburg passierte, ging ihm niemand entgegen; das Volk verspottete ihn, und eine Flugschrift stellte ihn unter den Namen „Karnüffel" als ein seltsames Tier dar, das von Rom zur Beschwerung der Deutschen geschickt sei [1]).

In Straßburg hatte die städtische Entwickelung den Rat und die ihn umgebenden Kollegien längst mit manchen kirchlichen Verwaltungsvollmachten ausgestattet und so bürgerliche Organe für die Durchführung der kirchlichen Reformation herausgebildet; ebenso hatte hier in einem reichen und blühenden Gemeinwesen, auf dessen Eintracht Erasmus ein Loblied gesungen hat, die von kirchlichen Motiven geleitete Wohlthätigkeit einen großen Fonds von Anstalten geschaffen: es gab ein gemeines Almosen und fünf Spitäler. Aber hier gerade sollte es sich auch zeigen, wie jene Organe erst durch die Reformation die Kraft zur That empfingen, und wie diese Anstalten durch die Reformation wieder zu einem Segen wurden. Denn wie erfolglos verliefen doch die Versuche jener katholischen Reform, zu welcher die gewaltige Predigt des frommen Geiler Bischof und Stadtrat anregte! Die jede Regung besseren Lebens niederdrückende Macht des Papsttums ließ

[1]) Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. von 1517—1527. Vgl. bes. S. 96 ff.

ſie ſo enden, daß ſie der grimmige Spott traf: „Witwen und Waiſen wurden verſorgt, daß ſie Blut weinten.“ Von den üppigen und unſittlichen Geiſtlichen hieß es dagegen: „Das Bankettieren ward abgethan, man fraß und ſoff nur. Die Geiſtlichen durften mit ihren Dirnen zu keiner Kirchweih mehr gehen — ſie fuhren auf Wagen dahin.“ Geiler ſelbſt verzweifelte daran, mit dieſem Geſchlecht voranzukommen. Papſt und Biſchof, äußerte er, möchten in ſeiner Predigt das „Reformieren“ wohl aus Mißverſtand als „Defendieren“ verſtanden haben. Er fügte dieſem herben Wort, das er in Gegenwart des Kaiſers Max I., vieler Fürſten und Grafen und des Biſchofs ausgeſprochen hatte, die Weisſagung hinzu, die als Ahnung in vielen der Beſſeren lebte: „Als ich aber unſern gnädigen Herrn und Biſchof Jeſus Chriſtus recht berichtet habe, höre ich, ſo wird er andere Reformierer ſchicken, die es beſſer verſtehen werden; ſie ſind ſchon mit ihren Bullen auf dem Weg. Ich werde es nicht erleben, da wird man mich gern haben und folgen wollen, aber da wird kein Rat noch Hilfe mehr ſein; daran wolle jedermann denken. Es muß brechen!“ Der Prophet ſtarb 1510.

In dem ſchweren Teuerungsjahre 1517, als man Bittgänge um Abwendung der Not veranſtaltete, feierte die Geiſtlichkeit das Feſt der unſchuldigen Kindlein in ausgelaſſener Weiſe; und als im andern Jahr die Teuerung noch drückender und die Stiftsgeiſtlichkeit gebeten wurde, aus ihren reichen Vorräten um einen billigen Preis Korn abzulaſſen, rückte dieſe den Straßburgern auf, daß ſie ſich des Luther Ketzereien gefallen ließen, und erbot ſich, den Bürgern das Korn um zwei Schillinge teurer als den Fremden zu verkaufen. Dergleichen drückte in das Herz des Volkes den Stachel eines tiefen Haſſes. Es war noch das Geringſte, daß man damals an die Thüren der Kirchen und an die Häuſer der Geiſtlichen Luthers Theſen gegen den Ablaß heftete, in den Gemütern des Volkes ſelbſt fanden die ketzeriſchen Gedanken immer mehr begierige Aufnahme und warben einen noch verborgenen Kreis. Schon 1522 kamen die Ermahnungen Adrians und ſeine Klagen über den Anfang der verdammten Ketzerei und

die Drohungen des Kardinals Chieregati zu spät. Man bot lutherische Schriften an eben den Orten feil, wo die päpstlichen Warnungen angeschlagen waren; Matthis Zell, der 1521 zuerst das Evangelium zu predigen anfing, genügten zwei Jahre, um das Volk der reformatorischen Bewegung zu gewinnen. Der Rat hatte so lange eine zuwartende Stellung bewahrt, im Jahre 1523 aber erließ er das Mandat, daß künftig nichts anderes als das heilige Evangelium und die Lehre Gottes und was zur Mehrung der Liebe Gottes und des Nächsten dient, sollte gepredigt werden. Und während so die Verkündigung des Wortes eine gesetzmäßige Basis erhielt, schritt man auch im Liebeswerk sofort zur That. Durch Ratsbeschluß wurde der Gassenbettel abgeschafft, während man die Wohnungen der Hausarmen durch ein Schild bezeichnete, um die Mildthätigkeit zurecht zu weisen. Die Opfer der freiwilligen Liebe, für welche man Stöcke in den Kirchen anbrachte, bildeten das „gemeine Almosen", welches der Aufsicht des Rats unterstellt blieb und von ihm durch einen Schaffner und Almosenherrn verwaltet wurde. Stationierer, welche in jener Zeit mit einer Reliquie des heiligen Anastasius die Stadt besuchten, bekamen den Umschwung alsbald zu spüren. Man fragte sie, warum sie Geld forderten, was das Bestreichen mit der Reliquie helfe, wie sie ihr Thun aus der heiligen Schrift rechtfertigten. Als sie diesen Fragen Grobheit und Trotz entgegensetzten, wies man sie aus, nachdem man das von ihnen gesammelte Geld zum Almosen gelegt hatte. Schon 1524 konnte Capito einem Gegner zurufen: „Hier zu Straßburg siehst du brüderliche Liebe. Unsere Armen, in so gewichtiger Zahl, werden von den Gläubigen erhalten und dürfen nicht mehr, wie in deiner Kirche, auf den Gassen verfaulen und ihre Glieder vor dem Tode sterben sehen aus Mangel an Wartung." [1])

9.

Eine neue Aufgabe erwuchs in jener Jugendzeit der brüderlichen Liebe, als eintraf, was Luther schon 1520

[1]) Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I, 106. 113 f. 68 f. 116. 123. 174. 176. 207. Baum, Capito und Butzer (1860), S. 277.

vorausgeſehen hatte. Er hatte in ſeinem Sermon von den guten Werken vorausgeſagt, daß das Evangelium nicht ohne Verfolgung bleiben werde, wie das an Chriſto beweiſet ſei, „der das Allergrößeſte, Liebſte, Beſte war und iſt, was Gott hat, und den die Welt doch nicht allein nicht aufgenommen, ſondern greulicher verfolget hat, denn alles, was je von Gott gekommen iſt“. Durch die Schuld der Prälaten ſei ſolche Verfolgung ſelten geworden, da ſie eben das Evangelium, dem dieſelbe gilt, hätten untergehen laſſen; und ſo bleibe der Teufel auch ſtill ſitzen. „Sollt' aber das Evangelium auferweckt werden und ſich wieder hören laſſen, würde ohne Zweifel ſich die ganze Welt regen und bewegen, und alles, was groß iſt, ſich dawider legen, wie es denn allezeit geſchehen muß, wo das Wort Gottes an den Tag kommen iſt. Denn es mag die Welt nicht leiden, was von Gott kommt.“

Nach drei Jahren fand dieſe Weisſagung jene Erfüllung, an der ſich der Liedergeiſt Luthers mitentflammte und der evangeliſche Kirchengeſang mit ſeinem erſten Märtyrerlied eine neue Weiſe voll heiligen Affektes und Glaubensfreudigkeit anhob. Und nun kamen auch jene Fremdlinge, an denen die Ermahnung: „Herberget gern!“ eine neue Erfüllung heiſchte. Straßburg beſonders war vom Jahre 1524 an eine Stätte der Zuflucht für Exulanten. Franzöſiſche Gelehrte, Leſèvre d'Etaples, Girard Ruffi (Roux), welche dem Fanatismus der Barfüßer weichen mußten, fanden dort in der freien Reichsſtadt eine Immunität höherer Art als die päpſtliche. Damals kam auch W. Farel, der Eiferer, nach Straßburg und ſoll aus lothringiſchen Flüchtlingen die erſte Exulantengemeinde gegründet haben.

Nach Straßburg ging Johann Lonicer, ein Landsmann Luthers, der im Mansfeldiſchen geboren war; er hatte gegen einen der kirchlich konzeſſionierten Gabenſammler, welche damals Deutſchland nur mit Unwillen ertrug, einen Stationierer, Äußerungen gethan, die ihn zur Flucht nötigten. Später gab er eine Überſetzung lutheriſcher Schriften und eine Ausgabe der Septuaginta für Stu-

---

1) E. A. 16, 218.

dierende heraus. Ludwig Oler aus Freiburg im Breisgau hatte gegen einen unzüchtigen Standesgenossen ausgesprochen, daß es billig sei, weder ihm noch einem derjenigen, die gleich ihm lebten, den Zehnten zu reichen, sondern denselben lieber unter die Armen zu verteilen; und ebenso war er gegen die These eines Barfüßers aufgetreten, daß die Übertretung der kirchlichen Speisegebote in der Fastenzeit eine ebenso schwere Sünde sei wie Notzucht. Als er um solcher Ketzereien willen unter dem Zorn des Freiburger Kapitels, zu dessen Vollstrecker sich der Stadtrat zu machen im Begriff stand, fliehen mußte, fand er in Straßburg Schutz und Bürgerrecht. Der Reformator von Bern, Sebastian Meyer, welcher einst in Straßburg zwölf Jahre lang die päpstliche Lehre von der Kanzel und in der Schule der Barfüßer gelehrt, kehrte jetzt als Flüchtling eben dorthin zurück, um an „eine löbliche Freistatt Straßburgk" Widerrufung alles dessen zu thun, was er vordem gelehrt, und so die Brüder zu stärken.

Größeren Umfang noch gewann diese Not, höhere Ansprüche stellte sie an den Brudersinn schon 1524, als der Bischof von Konstanz und Erzherzog Ferdinand 150 Einwohner des Städtchens Kenzingen im Breisgau, welche dem Evangelium, das ihnen Meister Jakob Other aus Speyer gepredigt, treu bleiben wollten, aus der Stadt ausschlossen. Man mißhandelte die Weiber der Vertriebenen, verbrannte die lutherischen Bücher und Bibeln und schlug auf der Asche des Scheiterhaufens dem Stadtschreiber, bei dem man ebenfalls ein neues Testament gefunden hatte, in Gegenwart seines Weibes und seiner Kinder den Kopf ab. Die Evangelischen Straßburgs, ihre Prediger voran, wetteiferten damals, diesen hundertfünfzig Unterhalt zu verschaffen [1]).

Auch diese Exulanten waren Pilgrimme in jenem Glauben, in dem Abraham ein Fremdling wurde (Hebr. 11, 8 f.), bereit, um des einen wahrhaftigen Heiligtums, des Wortes Gottes willen, Heimat, Gut und Ehre zu lassen. In ihnen war etwas von jenem christlichen Heroismus, den wir in Luther bewundern, und wir verstehen es, daß sich ihnen gerade die Häuser öffneten. Sie

---

[1]) Röhrich I, 267 ff. 405 f.

und ihr Leid ſtärkten ein Verwandtſchaftsgefühl der ſich erſt bildenden evangeliſchen Gemeinſchaft; durch die Gemeinſchaft aber, welche die chriſtlich-brüderliche Liebe dienend, mittragend einging, feſtigte ſich die Gemeinſchaft des Glaubens; am gemeinſamen Dulden wuchs die kleine Kraft. Die Troſtbriefe, welche die Reformatoren an die bedrängten leidenden Chriſten einzelner Städte ſchrieben, geben davon ein erhebendes Zeugnis. Zuweilen waren es Zeugen des Wortes, welche man ſo herbergte; aber auch wenn man nur bei ſchlichten evangeliſchen Chriſten der apoſtoliſchen Mahnung nachkam, ſo erfüllte ſich damals vor aller Augen aufs neue das tiefſinnige Wort: „Gaſtfrei zu ſein vergeſſet nicht, denn durch dasſelbe haben etliche ohne ihr Wiſſen Engel beherbergt“ (Hebr. 13, 2).

In die Wiedergeburt der chriſtlich-brüderlichen Gaſtfreiheit wurden auch an Orten, wie Straßburg, an deren Thore ſo viele anklopften, die mittelalterlichen Anſtalten hineingezogen. Die Ellendenherberge daſelbſt, der man die Einkünfte aus eingegangenen Klöſtern zuwies, wurde die Herberge jener Fremden.

Von größerer Bedeutung aber, als dieſe Zurückgabe chriſtlicher Anſtalten an ihren urſprünglichen Zweck, eine Zurückgabe, die doch nicht immer erfolgte, war es, daß das *chriſtliche Haus*, *das Pfarrhaus zumal, eine Freiſtatt der Liebe wurde*, die an der großen Aufgabe teilnahm, daß von da hilfreiche Arme ſich dem Obdachloſen, dem Fremden entgegenſtreckten. Die evangeliſchen Prediger gaben das Vorbild der aufopfernden Hingebung an die Brüder. Das Haus des wackeren Zell, des erſten Verkündigers des Evangeliums in Straßburg, glich oft einem Xenodochion, ſeine Frau Katharina geborne Schütz war eine Diakoniſſin aller Notleidenden. Wir werden ihrer noch öfter zu gedenken haben. Von jenen Bürgern aus Kenzingen wurden in Zells Haus vier Wochen lang, täglich 50—60 geſpeiſt [1]).

Von welcher Vorbildlichkeit für ſelbſtvergeſſende aufopfernde Nächſtenliebe war vollends der Pflanzer aller dieſer neuen Gedanken, *Luther ſelbſt!*

---

[1]) Röhrich I, 267 f.

Unter den zahlreichen liebenswerten und anmutenden Zügen, die den gewaltigen Mann schmücken, tritt besonders die Bereitwilligkeit hervor, mit welcher er sich aller Armen, Bekümmerten, Gedrückten annahm. Er selbst konnte sich wohl den Anwalt der Witwen und Waisen nennen. Seine Briefe lassen uns erkennen, wie derselbe, der das Größte in sich bewegte, doch auch die Sorge um das tägliche Brot mittrug, die einen seiner ärmsten Brüder bedrückte. Das brachte auch ihm die Form des dienenden Lebens Christi mit sich, in welcher er eine lebendige Regel alles Christenlebens sah und pries. Schon in der Zeit, in der er als Mönch in Wittenberg einem mit Armut und Vermögensverfall kämpfenden Kloster [1]) angehörte und selbst nichts hatte, das er geben konnte, ward er durch seine Fürbitte Wohlthäter vieler. Durch Spalatin trug er sie dem Kurfürsten vor, den er einen patronus pauperum nennen durfte. Besonders sind es die Witwen, für die er sich verwendet: die Not einer solchen, die ihr Haus den Kanonikern vermacht hatte und dann, als ihre Schwestern ihrer Hilfe bedurften, das Testament gern aufgehoben hätte, ohne doch hiermit durchdringen zu können, kehrt in zwei Jahrgängen seiner Briefe wiederholt wieder. Er möchte nicht, daß die Frau eine Bettlerin und eine von den Witwen würde, deren Richter Gott sich nennt [2]). Dann werden diese Fürbitten immer zahlreicher und die Angelegenheiten immer mannigfaltiger. Da ist einer armen Frau, welche der churfürstliche Schösser bedrängt, weil sie die Getreideabgabe nicht entrichten kann, Erleichterung zu gewähren; einem Förster, den ein grimmer Eber invalide gemacht hat, eine Stelle zu erwirken; einem Fischer, der des gnädigsten Herrn Gewässern zu nahe gekommen ist, Ermäßigung der Strafe zu erbitten; für einen fremden Mann aus Böhmen, der im schmutzigen und dunklen Kerker schmachtet, die Wohlthat eines menschlicheren Gefängnisses nachzusuchen [3]). Vor allem aber trägt er die Not der armen Pfarrer dem Fürsten durch Spalatins

---

[1]) de Wette II, 584, a. 1524.
[2]) de Wette I, 367 f. 408. 443. 480. 536.
[3]) de Wette I, 476; II, 206. 244. 258.

Vermittelung vor, und bei der geringen Dotierung der Pfarrstellen bleiben sie ein fortwährender Gegenstand seiner Fürsorge und Fürsprache. Seit die Mönche und Nonnen aus den Klöstern traten, hatte Luther bei Spalatin und bei Verwandten für diese anzuklopfen. Bald galt es, auch Flüchtlingen, die um des Evangeliums willen vertrieben waren, eine Stätte zu bereiten. Manche dieser Bitten erlangen den Wert unvergänglicher Zeugnisse durch die Zuversicht des Glaubens an den reichen Gott, des Glaubens, welcher Quell aller christlichen Liebe ist. So jenes Schreiben an den Kurfürsten, in welchem er „Kurfürstlichen Gnaden zu Fuße fällt und unterthänig bittet", einen armen Mann zu ernähren und nicht betteln gehen zu lassen. „Gott hat noch mehr Schneeberge, daß Euer Kurfürstliche Gnaden Fürstentum nicht sorgen dürfe, es werde arm werden von vielen Ausgaben, ist noch bis daher nicht arm worden. Quia verum est, date et dabitur vobis (Luk. 6, 58): wo date reich ist, da ist dabitur noch viel reicher." Dringlicher werdend, doch nicht ohne Humor, sagt er dann: „Euer Kurfürstliche Gnaden soll gewiß sein, daß ich den Mann nicht werde also lassen; ich werde eher selbst für ihn betteln und stehlen, allermeist dem Kurfürsten von Sachsen. So bittet er denn um gnädige Erhörung mit der scherzhaften Drohung: er wolle schon ungehangen bleiben, wenn er allen Heiligen unter den Reliquien in der Schloßkirche ein Kleinod raubte zur Not." [1])

Welch ein Armenfreund ist vollends erst Luther, der Hausvater! Hier in seinem Hause war all sein Thun von der Glaubensfreudigkeit getragen, einen reichen Gott zu haben. So focht es ihn nicht an, wenn seine Freigebigkeit über sein Vermögen ging. Mit Selbstlosigkeit ließ er die Gelegenheiten, wohlhabend zu werden, unbenutzt. Von einem Geschäftsgeist war nichts in ihm, dem fruchtbaren Schriftsteller, der seines Absatzes wie kein anderer gewiß sein durfte; vielmehr sah er in seinem Schaffen die Gnade Gottes, die umsonst gewährt, auch nicht verkauft werden dürfe. Während er so bei mäßigem Einkommen selbst anspruchslos in seinem persönlichen Bedürfen verharrte, war er von einer

[1]) de Wette II, 173f.

Freigebigkeit, die fast keine Schranken kannte. Wie hoch er es schätzte, sparsam zu sein, gegen das Werk der Liebe durfte die Sparsamkeit nur, wenn sie sich etwa in Frau Käthe verkörperte, Bedenken erheben, und doch kam es vor, daß er über das Patengeld herging, als sie im Wochenbett lag! Selbst auf die kostbaren Ehrengeschenke, die seinen einzigen Reichtum an Gold und Silber ausmachten, erstreckte sich jene Rücksichtslosigkeit der Liebe [1]).

Es war eine Freigebigkeit, die damals nur in dem Chor der reformatorischen Zeugen ihresgleichen hatte. In den großen Theologen der Reformationszeit erneuerte sich auf eine evangelische Weise gleichsam die freiwillige Armut, die wir im Mittelalter als Stützpunkt einer weit verzweigten Liebesthätigkeit beobachtet haben. Aber wie war sie von jener doch verschieden! Ohne Absehen auf Lohn, ohne Anspruch auf besondere Geltung, ohne die Gesetzlichkeit des Gelübdes wird diese Selbstlosigkeit frei und unreflektiert nur im Drang der Liebe geübt, die von sich nichts weiß, ein schönes Teil der begeisterungsvollen Jugendepoche der evangelischen Kirche mit ihren frischen Antrieben, eine thatsächliche Durchführung jener Lutherthesen, daß ein Christ ein freier Herr aller Dinge und doch ein dienstbarer Knecht aller Dinge sei. Man wird, wenn man diese evangelische Selbstlosigkeit der Liebe mit jener mittelalterlichen vergleicht, an ein Wort Luthers erinnert: der faste am besten, der so in sein Werk vertieft sei, daß er nicht wisse, daß er faste. Aus der gläubigen Hingebung an das Evangelium erwuchs diese Sinnesart, die so reiche Frucht trug.

So wie im Hause Luthers ging es auch in dem Melanchthons zu, das sich ein Kirchlein Gottes nennen konnte. Auch hier war die bescheidenste Einfachheit des Haushaltes mit einer Einfalt des Gebens zusammen, die überlegsameren Gemütern leicht allzu kindlich erschien. Denn auch Meister Philippus, der 1524 im Scherz klagte, daß er seiner Katharine seit der Hochzeit noch kein neues Kleid habe schenken können, und der doch von den Studierenden kein Honorar annahm, für seine Bücher nur wenig

[1]) Köstlin II, 503.

empfing, ging in der Gleichgültigkeit gegen den Besitz so weit, daß Peucer zu Jonas sagte: „Ich wollte, daß ihm niemand Geld schenkte, denn es hilft weder ihm, noch seinen Kindern; sobald seine Besoldung kommt, giebt er davon weg, bis kein Heller mehr übrig ist, so daß ich dann für die Haushaltung sorgen muß.“ Ebenso gab Melanchthons Frau oft das Nötigste hin, um den vorsprechenden Armen zu helfen [1]). Das Haus war den vertriebenen Brüdern offen.

10.

Während die evangelischen Gedanken tiefer Wurzel faßten und die Anfänge der Gemeindebildung sich vollzogen, gelangte auch ein anderer Prozeß zur Reife. Eine soziale Spannung, seit lange vorbereitet, besonders in der ländlichen Bevölkerung, führte zu einer Revolution, welche für die Sache des Evangeliums mehr Gefahren in sich barg, als alle Bedrohung von oben. Sie lieferte zugleich den Beweis, wie nötig die Bestrebungen waren, den Armen zuhilfe zu kommen. Eine rettende That zu thun, das furchtbare Verhängnis abzuwenden, kamen sie zu spät.

Ultramontane Historiker lieben es, in jener Revolution die Drachensaat lutherischer Grundsätze aufgehen zu lassen. Luthers Traktat von der Freiheit soll in seiner Konsequenz Freiheitsgelüste, Unbändigkeit und Gesetzlosigkeit vergiftend in das Herz der niederen Bevölkerung getragen haben. Noch Jörg wollte die sozialen Ursachen des Bauernkrieges nicht gelten lassen: so wenig die Revolution von 1848 aus Münchener Bierrevolten abgeleitet werden dürfe, könne der Bauernkrieg aus den ihm vorangehenden sozialen Zuständen erklärt werden [2]). Neuerdings hat Janssen das Zugeständnis gemacht, daß der Bauernkrieg vorwiegend eine soziale

---

[1]) Schmidt, Philipp Melanchthon, S. 710f.

[2]) Jörg, Deutschland in der Revolutionsepoche 1522—1525. Was hierauf einer der ersten Forscher auf dem Gebiet der deutschen Städtegeschichte, Karl Hegel, in der allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Kunst (1852) erwidert hat, namentlich auch inbezug auf jene „Urkunden“, unter deren Bedeckung Jörg zu marschieren sich rühmte, behält für die schwere Frage nach den Ursachen des Bauernkriegs noch immer seinen Wert.

Revolution war, um der Einführung des römischen Rechts die Hauptschuld aufzubürden und bei dieser Gelegenheit auch die hohenstaufischen Kaiser mit Anklagen zu belasten [1]). So zäh ist jener römische Haß, daß er dies edle Geschlecht noch immer verfolgt!

Die Gärung, welche zur sozialen Revolution jenes Zeitalters führte, hat ihre lange Geschichte in den Leiden der bäuerlichen Bevölkerung, und sie ist bereits Jahrzehnte vor der Reformation vorhanden gewesen. „Miseri homines", „arme Leute", war die gewöhnliche Bezeichnung für die Bauern geworden. Die Grundherren vom Adel, vielfach selbst verarmt, hatten Last auf Last gehäuft; das Jagdrecht der adeligen Herren führte zur Schädigung der Saaten des Landmannes; der Bauer war wehrlos gegen das Wild; Selbsthilfe wurde streng geahndet; Klagen verhallten wirkungslos, die Geneigtheit, hier Wandel zu schaffen, welche die bayerischen Herzöge zeigten, als die Unruhe im Landvolk sich fühlbar machte, Beschwerden und Klagen laut wurden, wurde vereitelt. Die Frondienste, sicherlich deutschen Ursprunges, wurden immer drückender; die verpflichteten Hörigen waren hier und da zu Leibeigenen geworden, die Güter in der That durch jenen Zinskauf, gegen den Luther schon 1519 eiferte, so überlastet, daß sie ihren Inhabern durch den Obereigentümer genommen werden konnten, sobald in Jahren des Mißwachses die ausbedungene Abgabe nicht mehr gereicht ward. Eine kleine Schrift, „die Gült", schildert dies in einem Gespräch zwischen Bauer und Bürger mit Bitterkeit. Gleichzeitig fand eine große Preissteigerung statt, welche man den großen Kaufleuten und Handelsgesellschaften schuld gab. Auch wenn, wie neuere Nationalökonomen nachgewiesen haben, dieses Urteil unrichtig und einseitig war, und die Änderung des Geldwertes sich aus Verhältnissen, die nicht zur Verfügung einzelner waren, ergab, so blieb doch die drückende Wirkung. Die Handhabung der Gerichtsbarkeit, das neue römische Recht, welches seit 1450 recipiert war, die Hinschleppung der Prozesse erzeugten Mißstimmung und Erbitterung.

[1]) Vgl. zu dieser Frage Boretius: „Die Umwandlung des deutschen Rechtslebens durch die Aufnahme des röm. Rechts" (Rektoratsrede); Abdruck in den Preuß. Jahrbb., Bd. LII, Hft. 2.

Ebenso wirkten die Rechtsunsicherheit und die Selbsthilfe, durch deren Grundsätze in Fehden zwischen den Städtern und den Adeligen der Bauer eins von den Angriffsobjekten bildete, an welchen man sich schadlos hielt. Das Städtchen Rotenburg, eben in der Gegend, in welcher das Feuer des Bauernkrieges aufging, hat in 150 Jahren ebenso viel Fehden gehabt. Endlich wirkten die kirchlichen Schäden als Quellen der Schädigung unter dem ungebildeten und rohen Landvolk noch vernichtender als in den Städten, wo eine von Selbstgefühl und durch Zusammenhalt getragene Bürgerschaft sich der Unbill leichter erwehrte. Der kirchliche Bettel, der immer rücksichtsloser und ausgiebiger sein von Jahr zu Jahr dichtmaschiger werdendes Netz auswarf, der kirchliche Finanzunfug, über den sich die Fürsten beschwerten, und dessen letzte Folgen zuletzt der Bauer zu tragen hatte, die Härte, mit welcher die Kirche den Bann als Beitreibungsmittel anwandte, die Belastung des Grundeigentums durch Seelmessen, welche dasselbe oft an die Kirche fallen ließ und die Gesamtheit dieser den Bauer beschwerenden Umstände gesteigert durch Teuerungs- und Notzeiten, stellt die dunkelen Seiten in der sozialen Lage der armen Leute dar. Sie war an und für sich schwer genug, um einen Aufstand zu erklären. Die ergreifende Klage jenes jungen Bauern, der, in einem Haufen Aufrührerischer ergriffen, zum Tode geführt ward und ausrief: „Ach, ich soll schon sterben und habe mich in meinem Leben nicht ein einziges Mal satt gegessen!“ wirft ein grelles Licht in die Tiefen, welchen der Dämon jener furchtbaren Revolution entstieg.

Und in der That haben die Ausbrüche sozialer Spannungen, Kämpfe um Erweiterung des Rechts wiederholt schon früher stattgefunden. Vergegenwärtigen wir uns die Daten der hauptsächlichen Städterevolutionen: 1450 Rotenburg, 1462 und 1500 Wien, 1509 Erfurt, 1511 Konstanz, 1512 Speyer und Worms, 1513 Köln. Der Süden und Südwesten Deutschlands ist schon hier stark beteiligt, und in eben den Jahren, in welchen die Aufstände sich dichter wiederholen, geht ein Regen durch die Bauernschaft. 1514 brach in Württemberg der Bauernaufruhr des armen Konrad aus. Im Stift Kempten hatten sich schon 1492 die Bauern gegen die Wirtschaft der baulustigen Äbte erhoben, ohne einen Erfolg.

Ranke weist auf das religiöse Element hin, das jene politischen und sozialen Tendenzen durchdrang, der Stifter des Bundschuhes wurde (1513) durch den Ortspfarrer bestärkt; der arme Konrad in Württemberg erhob die Fahne des Aufruhrs 1514 nach der Predigt des Doktor Gaislin, eines Professors der Theologie, und erklärte, er wolle der Gerechtigkeit und dem göttlichen Rechte einen Beistand thun. Religiöse Gedanken werden sich in nicht leidentlich gestimmten, sondern thatkräftigen Geistern leicht mit sozialen Umsturzideen, die eine ethische Färbung haben, Gerechtigkeit für den Unterdrückten, Hilfe für den Armen verlangen, verbinden. Wer will die kirchliche Gemeinschaft, aus der sie hervorgingen, dafür verantwortlich machen? [1])

Schon Tritheim hatte eine große Revolution vorhergesagt. Astrologische Weissagungen wiesen auf das Jahr 1524 hin. Auch kühle politische Köpfe, wie der bayerische Kanzler Leonhard Eck, der später die Unternehmungen gegen die Bauern leitete, horchten auf sie mit Spannung. Eck warnte schon im Januar 1520 vor dem Jahr 1524, indem er, ein Feind Luthers wie ein Hasser der Bauern, in der kirchlichen Bewegung die Ursache des Feuers sah, das jetzt allenthalben angezündet werde. Durch die Satirenlitteratur ziehen sich die Hindeutungen auf den unausbleiblichen Ausbruch. Mit der Klage über den Unfug verbinden sich Warnungen und Ermahnungen; eine Satire, betitelt „Der Courtisan und Pfründenfresser", ruft den Fürsten und Herren zu:

„Laßt's nicht an gemeinen Haufen wachsen,
Auf daß von ihnen nicht werd' vergossen
Etwa unschuldig Christenblut.
Thut dazu — es deucht mich gut —
Und gestattet fürderhin nit,
Daß Blut und Schweiß der armen Lüt
So üppiglich werd' verzehrt
Und so viel Laster damit ernährt." [2])

---

[1]) Außer älteren Werken, wie das von Benfen, vgl. bes. W. Vogt, Die bayrische Politik im Bauernkrieg und der Kanzler Dr. Leonhard v. Eck, (Nördlingen 1883), vgl. bes. S. 36 ff. 62 ff. 129 ff. Hier auch eine genaue Auseinandersetzung mit den ultramontanen Auffassungen.

[2]) O. Schade I, 12. 14; II, 32; II, 9.

Eine wahrscheinlich vor 1520 geschriebene Schrift weissagt und warnt:

„Wir werden ein großes Blutvergießen haben,
Das sag' ich euch ohn' allen Spott,
Fürwahr, es schreiet Rach' zu Gott.
Laßt uns Gott bitten früh und spat,
Daß er uns gebe seinen Rat."

In einem Gespräch zwischen Sickingen und Karsthans wird dem letzteren schon große Lust zugeschrieben, mit Flegeln und Knütteln dreinzuschlagen.

Die persönliche Unfreiheit hatte einen zu hervorragenden Anteil an dem gedrückten Zustand der Bauern, als daß nicht die Losung der evangelischen Freiheit einen Einfluß auf die nach äußerer Freiheit sich Sehnenden hätte gewinnen sollen. Nur ein völliges Mißverstehen freilich machte dies möglich. Weder im Sinn noch in der Konsequenz des von Luther aufgerichteten Freiheitsprinzips lag irgendetwas, das eine Anknüpfung an soziale Forderungen darbot: Kein äußerlich Ding mag den Christenmenschen frei machen; was schadet das der Seele, wenn der Leib gefangen, krank und matt ist, hungert und durstet und leidet, wie er nicht gern wollte? Dieser Dinge reichet keines bis an die Seele, sie zu befreien[1]). Dieser Eingang des vielbeschuldigten Sermons von der Freiheit bereitet jene große und wundervolle Ausführung vor, daß der Christ durch den Glauben im Vollbesitz göttlicher Gnaden und Güter über ein Erwerbenmüssen des Heils erhaben ist, ein Herr aller Dinge, weil ihm alles, auch das Sterben, die leibliche Unterdrückung zum besten dient. Er bleibt ein König, ob er auch leibeigen wäre. Findet aber der Apostel Anlaß, zu warnen, daß man die Freiheit nicht zum Deckel der Bosheit brauche[2]), so ist das evangelische Freiheitsprinzip, das durchaus aus dem paulinischen herstammt, nicht in Anspruch zu nehmen für die Bezauberung, mit welcher das Wort in erregten Zeiten immer die Gemüter bannen wird. Nicht die Freiheit, sondern die Liebe, welche im zweiten Teil des Sermons gelehrt wird, barg For-

1) E. A. 27, 177.
2) 1 Petri 2, 16.

derungen in sich, von deren Erfüllung jene „armen Leute“ nie etwas erfahren hatten. Zwar in Luthers Sermon hat die Nächstenliebe einen tiefen Zug des Duldens, es wird ihr um der Gemeinschaft willen zugemutet, daß sie alle menschliche Ordnung trägt, daß sie, wenn nur das Gewissen frei bleibt, auch in das Unrecht sich schicke. Wenn nun in denen, die seit langer Zeit mit Grimm ein verhaßtes Joch trugen, das Gebot der Liebe das Gefühl für die erlittene Unbill schärfte, so ist der Prophet, der die vergessenen und zertretenen Wahrheiten wieder auf den Leuchter stellte, dafür nicht verantwortlich zu machen. An der christlichen Wahrheit, auch der ethischen, haftet immer ein Wagnis. Sie ist zu tief und für den gemeinen Weltverstand zu paradox, als daß sie ohne Trübung und Ärgernis in gleichsam gradliniger Fortbewegung ihren Gang durch die Welt nehmen sollte. Ihr Recht bleibt es, daß sie gesagt werde, auch wenn Ärgernis durch sie kommt.

Die Grundsätze von der Nächstenliebe waren in jener Zeit der Gefahr einer voreiligen Umbiegung in soziale Forderungen ausgesetzt. Luther selbst hatte in seinem Sermon vom Wucher 1520 an dem Gebot der Liebe einen Orientierungspunkt für die Lösung einer brennenden sozialen Frage gesucht. Er selbst ging hierbei von der Forderung so aus, daß für die Anknüpfungen des Sozialen an das Ethische, für den Umfang und Grad, bis zu welchem das erstere durch das letztere bestimmt werden sollte, verschiedene Möglichkeiten übrig bleiben. Während er in seiner prinzipiellen Betrachtung auf dem Boden des Neuen Testamentes stehen blieb und nur gelegentlich, was ihm an Moses fein zu sein dünkte, heranzog, wie die Anordnung eines Zehnten, kam schon früh eine statutarische Betrachtung auf, welche alttestamentlichen Bestimmungen die Geltung von Rechtssatzungen beimessen wollte. Der Prediger Jakob Strauß wollte die Gebote der heiligen Schrift zu bürgerlichen Gesetzen machen und verwarf nicht nur den Zinskauf, sondern erklärte auch die Zahlung des Zinses an einen wucherischen Gläubiger für Sünde. 1523 machte er den Reformatoren zu schaffen, als er in Eisenach Prediger war; 1521 hatte er ein Amt in Hall

1) Köstlin, M. Luther (2. Aufl.) I, 708 f.

im Innthal, an einem der Herde der Revolution. Es ist wahrscheinlich, daß an seinen Predigten die schon vorhandene Aufregung sich gestärkt hat. Wie sehr die schwärmerische Mystik der Zwickauer Tuchmacher, der Fanatismus Münzers, die gelahrten Wunderlichkeiten Carlstadts, der sich plötzlich nur noch als Nachbar Andres im Bauernkittel gab, zu dieser Vermischung des Weltlichen und Geistlichen mit einem starken Zusatz von Fleischlichem, an der Verwirrung des Alt- und Neutestamentlichen, an der Aufregung der Gemüter, der Aufhetzung des Volkes, ihren Anteil haben, mag hier nicht wiederholt werden [1]). Aber auch ein Butzer läßt 1523 eine Hinneigung zu jener gesetzlichen Auffassung, die die Verhältnisse aus dem Alten Testamente reformieren möchte, vermuten [2]).

Luther hat den neuen Geist, der sich mit anmaßender Zudringlichkeit in Wittenberg selbst einführte, sofort erkannt und vor ihm gewarnt, den naiven Mosaismus abgewehrt und das Gesetz der Juden Sachsenspiegel sein lassen; er warnte die Straßburger Christen, ließ die himmlischen Propheten in einer Gegenschrift seine Überlegenheit und seinen Zorn fühlen, wandte dann aber auch den sozialen Beschwerden seine Aufmerksamkeit zu. Eine schon 1522 gehaltene Predigt, welche er als Büchlein von weltlicher Obrigkeit seinem Landesherrn widmete, begründet das Recht der Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung, mit dem Schwert das Recht zu wahren, bösen Werken zu wehren, warnt aber auch vor Einmischung in Dinge des geistlichen Regimentes Christi. Sie predigt leidentlichen Gehorsam gegen die Verfolger des göttlichen Wortes, legt aber zugleich gegen die tyrannischen Narren, welche Ketzerei mit Eisen hauen möchten, ein Zeugnis voll rücksichtslosen Eifers ab. Die sittliche Berechtigung des weltlichen Regiments und zugleich die Scheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem hat Luther sich rühmen können klärlicher beschrieben und herrlicher gepreiset zu haben, als jemand vor ihm. Wenn er zugleich den Fürsten freimütige Warnungen zuruft, auf die Gärung im gemeinen Volk hinweist, die Besorgnis äußert, es werde ihm

1) Köstlin, M. Luther I, 704 ff.

2) In der Schrift: „Daß ihm selbst niemand, sondern anderen leben soll" (a. 1523), Bogen c, Bl. 1 b.

nicht zu wehren sein, wenn die Fürsten nicht wieder anfingen mit Vernunft zu regieren, so sprach der Prophet und getreue Eckart des deutschen Volkes. Ist den katholischen Historikern so sehr der Sinn für das Recht freimütigen Zeugnisses abhanden gekommen, daß sie in solchen Warn- und Strafworten nur Hetzreden sehen können, durch die jene Unglücksepoche des deutschen Volkes mit verschuldet sei?

Als ein frommer, ernster Warner, der gern das aus den sozialen Nöten immer mehr drohende Verhängnis abgewehrt hätte, erhob er 1524 noch einmal seine Stimme gegen den Wucher und redete zugleich der Kaufmannschaft, die allgemein als Urheberin des Geldmangels und der Teurung galt, ins Gewissen, indem er etliche Tücken des Geizes, die künstlichen Steigerungen der Preise, das Preismachen durch Aufkäufe, die den kleinen Geschäftsmann erdrückende Konkurrenz der Monopolisten, die Ausnutzung bedrängter Lagen und Trügereien an der Ware mit jenem genauen und praktischen Blick aufdeckte und strafte, den wir aus der Schrift an den Adel kennen.

Währenddessen ballte sich in Süddeutschland das Gewitter immer drohender zusammen. Auch hier suchte evangelische Belehrung durch Appell an die christliche Liebe der Herren zur Freilassung der in Leibeigenschaft Gedrückten zu gelangen und doch zugleich die Grundsätze der von Luther gepredigten Freiheit als einer geistlichen aufrecht zu halten. Wir besitzen eine Predigt des Urbanus Rhegius vom Februar 1525 von Leibeigenheit oder Knechtheit, wohl einen der letzten Versuche, durch die Ermahnung zur Nächstenliebe jene soziale Frage zu lösen. Rhegius schließt sich ganz an die mystischen Grundgedanken der lutherischen Schrift von der Freiheit an, hält streng den geistlichen Charakter des Königreiches Christi nnd der christlichen Freiheit als einer Freiheit im Geiste fest: neben evangelischer Freiheit mag Leibeigenschaft wohl bestehen und die Leibeigenschaft der Freiheit nicht schaden. Doch sollen deshalb die Herren nicht aufgeblasen sein und ihre Tyrannei für bestätigt halten. Hat doch auch Obrigkeit ein Ziel an ihrem Beruf, Gottes Dienerin zu sein. Gebietet doch der Herr bei Jeremia 22, Fremde, Witwen und Waisen nicht zu bekümmern und

unschuldig Blut nicht zu vergießen. Rhegius ermahnt, die Händel der Armen nicht jahrelang in der Truhe liegen zu lassen, er warnt vor dem Vertrauen auf bloß erzwungenen, abgedrohten Gehorsam und bittet die Herren, sich's zu Herzen gehen zu lassen, daß sie über Christenleute und nicht über Vieh herrschten. Dann stellt er die Gewissensfrage: „Kann einer Eigenleute haben ohne Gefahr am Glauben?" Er geht von der Forderung des Paulus, das, was recht und gleich ist, den Knechten zu beweisen, auf das Alte Testament zurück. Ohne daß er für verbindlich erklärte, was Moses Exod. 21 geboten hat, den hebräischen Knecht nach sechsjähriger Dienstzeit frei zu lassen, erkennt er darin doch so viel „Gleichnis", daß, was von jüdischen Knechten etlicherweise gilt, wohl mit Recht auf unsere leibeigenen Leute möge gezogen werden. War Gott in dem Testament der Furcht und Knechtschaft so gnädig, war hier ein Stück brüderlicher Liebe, warum sollte es denn im Neuen Testamente nicht auch gelten, da erst die Liebe recht im Schwange gehen soll und alle Gebote in Liebe verfaßt sind [1]).

Es war die äußerste Grenze, bis zu der eine evangelische Predigt vorgehen konnte. Sie fand dennoch taube Ohren. Rhegius mußte den Vorwurf hören, er wolle gegen die armen Leute sein und den Herren die Wahrheit verschweigen. Der Prediger behauptete sich gegen noch stärkere Vorwürfe — man fing schon an von „stummen Hunden" zu sprechen — mit Festigkeit. Man solle zuerst von der Knechtschaft der Sünde loszukommen suchen, er erinnerte, daß manche Leibeigene eine geringe Knechtheit hätten, andere die ihnen zuteil gewordene Freiheit nicht achteten, und stellt die christliche Liebe Herren und Knechten noch einmal als oberste Regel hin. Vergißt dennoch der Herr göttliche und menschliche Gesetze, tyrannisiert er den Armen in unerträglicher Weise, so soll dieser das Böse mit Gutem überwinden, es für Gnade halten, Unrecht zu leiden und Christo sein Kreuz nachtragen. Darum hütet euch, sagt er nach einer herzlichen

---

[1]) Urbani Rhegii Deutsche Bücher und Schriften. Nürnberg bei Joh. v. Berg und Ulrich Neuber (1562). 4 Tle. Fol. Bl. 150 ff.

Schlußermahnung, vor Aufruhr, denn Aufruhr bringet nichts Gutes, und werden allezeit Unschuldige mit den Schuldigen beschädigt. Dazu wird das Evangelium verhindert und die Lehre Christi geschmäht werden. Darum seid geduldig in allen Widerwärtigkeiten, laßt Gott walten und richten, thut ihr nur recht.

In den bekannten zwölf Artikeln, welche neben anderen Formulierungen und Wünschen die allgemeinste Geltung unter der Bauernschaft erhielten, wurde denn auch die Aufhebung der Leibeigenschaft durchaus verlangt, weil Christus alle mit seinem Blutvergießen erlöst habe. In andern Dingen: Jagd, Fischfang, Waldnutzung, Minderung der Frondienste hielten sie ein bescheidenes Maß, zugleich bereit, durch das Wort Gottes ihre Sache schlichten zu lassen. Daneben wurden indes schon andere Pläne, die auf eine Neuordnung aller Rechtsverhältnisse hinausliefen, entworfen und auch völlig zügellose revolutionäre Anschläge diskutiert.

Man kann sich der Frage nicht erwehren, welche Entwickelung die Dinge genommen hätten, wenn die Ermahnungen und Warnungen Luthers von beiden Seiten befolgt wären. Es war ein Verhängnis furchtbarster Art, daß dies eine Mal das deutsche Volk auf die Stimme seines Propheten nicht hörte. Die Wirkungen im Volksleben, die der niedergeschlagene Aufstand hinterließ, waren tief und lang andauernd. Das Hoffnungsgrün der jungen evangelischen Aussaat schien vernichtet; das Zutrauen zum Volk, der gute Wille, sich der Armen anzunehmen, mußte in vielen erschüttert werden. Es gereichte dem deutschen Volke zum Heil, daß diese Gesinnung nicht in seinen großen Männern erschüttert wurde. Sie lebten nicht bloß von einem Optimismus, der sonst einer von so viel Begeisterung getragenen Bewegung wohl angestanden hätte. Ihr Zutrauen und ihre Beharrlichkeit war tiefer gefestigt. Die Liebesthätigkeit der Reformation bedurfte jetzt noch mehr der Standhaftigkeit, der Geduld, des Glaubens und Hoffens. Sie ging großen, nun erschwerten Aufgaben entgegen.

2.

Reden

gehalten bei der von der Univerſität Halle-Wittenberg begangenen vierten Säkularfeier des Geburtstags D. Martin Luthers (10. Novbr. 1883). *)

I. Rede von Prof. J. Köſtlin.

Dem Reformator, deſſen Gedächtnis wir heute feiern, hat ein Meiſter der Kunſt in Worms jenes Standbild aufgerichtet, bei deſſen Anblick dem Beſchauer ſogleich dieſer ganze Mann von Erz mit ſeiner feſten in ſich geſchloſſenen Perſönlichkeit entgegentritt: das Haupt zum Himmel gerichtet, von welchem ihm die Hilfe kommt, feſt ſeinen Stand behauptend, die Vorgänger und Mitarbeiter weit überragend, mit ſeinem Wort hinauswirkend über Völker und Jahrhunderte. Wohl mögen Redner, welche heute dieſen Mann vors geiſtige Auge ſtellen ſollen, den bildenden Künſtler beneiden. Wie ſollen ſie die verſchiedenen Seiten und alle die vielſeitigen Wirkungen dieſes Mannes im Worte zuſammenfaſſen? Als Luther in Wittenberg Profeſſor geworden war und ſeine öffentliche Thätigkeit dort begann, da äußerte über ihn der angeſehenſte der Kollegen, Pollich von Mellerſtadt, ein Doktor aller vier Fakultäten: „Der hat tiefe Augen, er wird wunderbare Ideen haben, er wird die ganze Lehrweiſe, die bisher in den

*) Den vierhundertjährigen Geburtstag Luthers feierte die Univerſität Halle-Wittenberg durch einen öffentlichen Akt in der Hauptkirche der Stadt Halle, der Kirche „Unſ. Lieb Frauen". Nach einem kurzen Geſang der geſamten Feſtverſammlung ſprach hier Prof. Dr. J. Köſtlin zum Gedächtnis des Reformators, ſodann nach einem muſikaliſchen Vortrag der Singakademie der Rektor der Univerſität Prof. Dr. jur. Boretius, der hiermit die von den vier Fakultäten zu vollziehenden Ehrenpromotionen einleitete. Wir geben dieſe beiden Reden wieder.

Die Red.

Schulen herrſcht, umſtoßen.“ Und umgeſtoßen hat derſelbe für uns nicht bloß jene kunſtvollen Lehrgebäude, an welchen das religiöſe und philoſophiſche Denken jahrhundertelang gearbeitet und ſich ſelbſt gebunden hatte. Umgeſtoßen hat er für uns den mächtigen kirchlichen Bau, der alle Gebiete des Lebens ſamt denen der Wiſſenſchaft in ſich ſchloß. Er hat es gethan, indem er hindurchgriff bis zu den letzten Grundfragen und Grundlagen des ſittlich-religiöſen Lebens, Glaubens und Erkennens. Und demſelben Mann, den wir hier mit ſeinem Denken und Trachten verſenkt ſehen in die Beziehung zu Gott, zum Himmel, zum Jenſeits, meſſen wir die wichtigſten Einflüſſe bei aufs Gebiet des weltlichen und namentlich ſtaatlichen Lebens. Er ſelbſt konnte ſich rühmen, daß keiner vor ihm ſo gewaltig wie er von der weltlichen Obrigkeit geſchrieben habe. Von ihm leiten wir her, was wir die proteſtantiſche Staatsidee nennen, und was ſie zu bedeuten hat, das hat die Geſchichte ſeither ſo, wie es dort noch kein Staatsmann ahnen konnte, geoffenbart. Wir reden auch von proteſtantiſcher Wiſſenſchaft überhaupt, mit Bezug auf alle Seiten weltlichen Wiſſens. Und ſagt man nicht, daß Luther mit ſeinen Prinzipien auch hierfür eine freie Bahn gebrochen habe, daß der Geiſt, deſſen Schranken er auf dem religiöſen Gebiet zerſprengte, nun auch auf den anderen Gebieten den Trieb und das Recht bekommen habe, ſelbſtändig zur Wahrheit durchzudringen? Das ſind Wirkungen, welche auf die Chriſtenheit insgemein und auf ihre ganze Bildung von ihm ausgehen; und anderſeits erkennen wir in Luther einen Mann, der mit ſeinem Herzen, ſeinen Eigentümlichkeiten und ſeinen Verdienſten ganz eigens uns Deutſchen zugehöre und für uns Deutſche Gegenſtand der Liebe und Dankbarkeit ſein müſſe.

Wer iſt der Mann, der alle dieſe Wirkungen in ſich vereinigt hat? Was iſt der Kern des Lichtes, von welchem alle dieſe verſchiedenen Strahlen ausgehen?

Und da hören wir zugleich von Rom her: dieſer Luther ſei mit ſeiner vielſeitigen Perſönlichkeit und ſeinem weitſchichtigen Streben und Wirken vielmehr ein Mann voll von Widerſprüchen und innerer Zerriſſenheit geweſen. Dieſer gute Deutſche, wie wir ihn nennen, habe es verſchuldet, daß, wie einſt der päpſtliche Legat

Aleander drohte, die Deutſchen ſelbſt hinter einander geraten und im eigenen Blut erſoffen ſeien. Dieſer Verkündiger einer neuen Staatsidee habe, wie derſelbe Legat nach Rom berichtete, auch allen bürgerlichen Gehorſam untergraben, er ſei der Urheber der Revolutionen geworden, und zugleich anderſeits: er habe der Völkerfreiheit den Schutz genommen, welche ihr das Papſttum gegen fürſtlichen Abſolutismus und Tyrannei gewährt habe. Fürs religiöſe Glauben und Leben habe er mit ſeinen Reden von der Freiheit und Hoheit eines jeden Chriſtenmenſchen die feſten Grundlagen der Wahrheit und Sittlichkeit umgeſtoßen, und zugleich habe er mit ſeiner Lehre von göttlicher Gnade und menſchlicher Verderbnis die Menſchen erniedrigt; er habe ferner an die Stelle des lebendigen Geiſtes, der in der römiſchen Hierarchie lebe und untrüglich die Wahrheit fortpflanze, ein ſtarres und dazu vieldeutiges geſchriebenes Wort in ſeiner Bibel geſetzt. Er ſelbſt, der andern erſt recht den Weg zum Himmel habe zeigen wollen, ſei mit gebrandmarktem Gewiſſen einhergegangen; er habe, wie er ja ſelbſt klage, immer mit dem Teufel ſich herumſchlagen müſſen; zu dieſem, ſo deuten ſie uns recht verſtändlich an, ſei er endlich auch dahingefahren. Dürfen wir da noch ein Lutherjubiläum feiern?

Aber gewiß, wenn wir auch nur eine einzige religiöſe Schrift Luthers oder eine Predigt oder einen Brief von ihm unbefangen auf uns wirken laſſen, oder in eine einzige Hauptſcene ſeines vielbewegten Lebens uns hineinverſetzen, ſo ſteht auch ſchon wieder die ganze große einheitliche Geſtalt des Mannes vor uns, und wir fragen: ſollte hier doch das Licht Gemeinſchaft haben mit der Finſternis, ſollte hier doch einmal ein Brunnen aus *einem* Loch ſüß und bitter quellen? Und je tiefer wir in ſeine Perſönlichkeit und ihre Entwicklung hineinſchauen, um ſo mehr werden wirklich alle ihre Grundzüge zu einem wohlverſtändlichen Ganzen, aus welchem dann auch alle ſeine Früchte erwachſen ſind, ſich für uns zuſammenſchließen.

Verſetzen wir uns wieder zurück in jene erſten Jahre ſeiner Wittenberger Profeſſur. Den feſten Kern und Grund, den wir nachher im Reformator erkennen, hat er ſchon damals gewonnen. Welche innere Erfahrungen haben doch ſchon damals im tiefen

Blick seiner Augen sich wiedergespiegelt, der auf Pollich einen solchen Eindruck machte?

Hinter ihm lag eine herbe Kindheit, die das kräftige Kind eines derben Bauerngeschlechtes in den beschränktesten häuslichen Verhältnissen, unter strenger elterlicher Zucht und unter dem Stecken eines rohen Schulmeisters machte und die doch den frischen, elastischen, jungen Geist nicht verkümmern ließ; hinter ihm die schöne Zeit des Studentenlebens, wo er die Poesie, Geschichte und praktische Weisheit römischer Klassiker mit Lust in sich aufnahm, mit jungen Poeten, seinen Altersgenossen, die edle Musik und heitere Geselligkeit pflegte, mit großem Fleiß und Scharfsinn den dornigen Wegen einer spitzfindigen scholastischen Philosophie nachging; hinter ihm die Studien des Klosters, wo er eine massenhafte Gelehrsamkeit der Schultheologie durcharbeitete und sich aneignete.

Aber die Hauptsache habe ich hiermit noch nicht genannt. Wir sind hiermit überhaupt noch nicht auf den Mittelpunkt seiner Person gekommen, auf das, was bei ihm und uns allen erst recht den inneren Menschen ausmacht: das ist ja Herz, Gewissen, Wille, Gesinnung, und hiermit die Stellung des Subjekts zu Gott und Gottes Willen und die Grundstellung des Subjekts mit seinem Willen und Gewissen zu sich selbst und zur Welt, die eben durch seine Stellung zu Gott bedingt ist. Hauptsache ist hier auch für unsere Auffassung des Reformators das, was er selbst immer mit bangem Rückblick auf eine schwere Vergangenheit und mit Dank gegen den rettenden Gott für den wichtigsten Vorgang seines Lebens erklärt hat. Es sind jene Ängste eines seiner Unreinheit sich bewußten Gewissens vor dem heiligen himmlischen Richter, denen er vergebens durch Bußübungen und verdienstliche Leistungen sich zu entziehen suchte, in die er vielmehr mit allem Trachten menschlicher Selbstgerechtigkeit und äußeren kirchlichen Gehorsams nur um so tiefer hineingeriet. Und es ist die heilbringende beseligende Erfahrung vergebender, rettender Gottesgnade, die er im Glauben machte, sobald er einmal ganz nur diese Gnade in demütigem vertrauendem Glauben erfassen lernte.

Die Kirche seiner Zeit führte die Seelen andere Wege, eben jene, auf denen Luther so unglücklich wurde, und beugte sie dabei

unter ihre eigenen Satzungen. Wehe dem, den ſie an der unbedingten Geltung ihrer Lehren und Gebote zweifeln ſah. Dagegen gehört bei Luther zu jener entſcheidenden Wendung ſeines Lebens nun eben auch das, daß er im Suchen und Finden jenes wahren Lebensweges von jeder bindenden menſchlichen Autorität in ſeinem Gewiſſen frei wurde, einfach ſich gründend auf das Gotteswort der heiligen Schrift, das jenen Weg zu Gott ihm wies und ihn ſelbſtändig erkennen lehrte. Durch die Kirche war ihm die heilige Schrift überliefert. Daß aber hier Gottes Wort und Wahrheit ſei, das iſt ihm zur Gewißheit und ſelbſtändigen Überzeugung geworden, indem er am eigenen Herzen und Gewiſſen des Wortes Kraft erfuhr; ſo war er, wie er ſagt, in ſeinem Gewiſſen gebunden durch Gottes Wort und eben hiermit frei von menſchlicher Autorität und Zwang. Unter denjenigen Gottesgeiſt, der angeblich in den Biſchöfen und Päpſten fortlebte, ließ er den Sinn der heiligen Schrift nicht beugen. Aber indem er ſich in ihr Wort verſenkte und hineinlebte, wurde der wahrhafte Geiſt des Wortes in ihm lebendig. So beſtand er auf der Wahrheit, die hier ſeinem innern Menſchen ſich erſchloß, gegen Kirchenväter und Tradition, gegen Päpſte und Konzilien; ſo dann auch gegen Einreden, die ihm ein bloß in weltlichen Erfahrungen ſich bewegendes Denken und Wiſſen gegen die heilige und teure religiöſe Wahrheit hätte machen mögen. Und in der Wahrheit, welche ſo für ihn feſt wurde, hat er ſich dann auch dadurch nicht beirren laſſen, daß ſein freier Blick zwiſchen den bibliſchen Zeugen ſelbſt Unterſchiede in Hinſicht auf Höhe des Geiſtes, auf Wert und Geltung fand, oder daß auch die edelſten Zeugen der Heilswahrheit in äußerlichen Dingen von einander abwichen, oder daß gar auch bei Propheten, wie er in einer Predigt ſagt, neben dem Gold und den Edelſteinen ſich auch noch Stoppeln zeigten, oder daß gar auch einmal bei einem Paulus ein einzelnes Argument ihm einmal zum Stich zu ſchwach erſchien. Die eigentliche göttliche d. h. die religiöſe chriſtliche Wahrheit ſtand ihm dennoch feſt, die Wahrheit von Gottes heiligem Liebeswillen, vom Heiland und Gottesſohn, vom Weg des Glaubens durch den Sohn zum Vater, — die Wahrheit eben von jener Glaubensgerechtigkeit und der durch ſie

geſicherten Seligkeit. Auf ihr ſtand er mit ſeinem Leben. Sie wollte er gegen Teufel und Welt behaupten.

Einfach dies iſt der Kern ſeines neuen Lebens, hierin haben wir auch den Ausgangspunkt und die ſiegreiche Kraft für alles ſein Kämpfen und Wirken. Nicht von einem allgemeinen Streben nach Freiheit iſt dieſes ausgegangen, nicht von einer allgemein weltlichen Bildung, in welcher ihm viele Zeitgenoſſen voran waren, nicht von politiſchen oder anderen ähnlichen Intereſſen, die ihm anfangs völlig fremd waren, auch nicht von theologiſcher Gelehrſamkeit, Forſchung oder Kritik, ſondern von jenem innern, ſittlich-religiöſen Menſchen in ihm, vom evangeliſchen Chriſten, vom Glaubensmanne, vom Glaubenshelden.

Als Mann und Held des Glaubens ſteht er ſo vor uns in ſeinem ganzen ferneren religiöſen Leben. Ja, da hat er allerdings auch fernerhin in ſeinem Gewiſſen vor Gott ſtets aufs tiefſte ſich als Sünder erniedrigt und aller menſchlichen Selbſtgerechtigkeit den Heiligenſchein abgeriſſen. Da weiß er aber auch im Glauben durch Gottes Gnade ſich hoch erhoben; der Chriſt, ſagt er triumphierend, iſt frei von Gericht und Verdammnis, iſt Gottes Kind, iſt Prieſter, iſt König, dem Gott alles unterthan macht und zum beſten dienen läßt. Schwere, demütigende Anfechtungen mußte er mit ſeinem Glauben auch jetzt noch durchmachen; ja, da hat, wie er ſagt, der Fürſt dieſer Welt ſich ſauer gegen ihn geſtellt; aber er weiß ja auch: „ein Wörtlein kann ihn fällen“. Nun wird gerade dann, wenn er dem Ende nahe zu ſein und den Ruf des himmliſchen Herrn aus dieſer argen Welt heraus zu vernehmen meint, ſein Inneres erſt recht ſtill, froh und heiter. Er iſt hinübergegangen wie ein Kind, das zum Vater geht.

Zum Glaubenshelden iſt ſo Luther perſönlich geworden, und eben als Glaubensheld iſt er zum kirchlichen Kämpfer geworden und zum Kirchenſtifter. Wohl äußerte Luther, dem Papſt ſei es überhaupt wenig um die tiefſten Fragen des Glaubens und der Seligkeit zu thun; der Papſt und ſein Reich, ſagt er, achten des nicht viel, conscientia iſt bei ihnen nichts, ſondern Geld, Ehr' und Gewalt iſt's gar. Aber eben um der Gewalt, der Ehre und des Geldes willen ſah er den Papſt Tyrannei üben über die Ge-

wiſſen und ihnen jenen Weg des Glaubens zu Gott verſperren. Darum hat er auch wie wenige die Wucht und Furchtbarkeit des Kampfes, den er für den Glauben zu führen hatte, gefühlt: es iſt ihm ein Kampf mit dem Antichriſt, der, mit Kräften der Finſternis ausgerüſtet, ſich an Gottes Stelle in der Kirche geſetzt hat. Aber im Glauben beſteht er den Kampf, im Glauben an den Herrn, der, wie die Schrift ſage, jenen Widerſacher umbringen werde mit dem Odem und Wort ſeines Mundes.

In demſelben Glauben hat er die Gemeinde dieſes Herrn neu zu bauen begonnen. Wohl bedurfte es hierzu des Glaubens, welcher, wie Luthers Bibel ſagt, eine feſte Zuverſicht iſt des, das man hofft, und ein Nicht-zweifeln an dem, das man nicht ſieht. Was gab es damals zu ſehen? Dort die Drohungen von Papſt, Kaiſer und Reichsmajorität mit Gewalt, Schwert und Scheiterhaufen, von denen die Römlinge noch heute bedauern, daß ſie nicht ausgeführt worden ſeien. Hier, auf dem Boden der Reformation ſelbſt, große verwahrloſte Maſſen, die bisher gewohnheitsmäßig der ſogenannten geiſtlichen Gewalt gefolgt waren und für welche jetzt jene Gewohnheit zerriſſen und jede Autorität in geiſtlichen Dingen abgethan war; das Bedürfnis einer neuen Organiſation, zu welcher man wohl ſchöne Ideen, aber, wie Luther klagt, nicht die Leute hatte; Fürſten und Magiſtrate, welche bald zum kirchlichen Neubau die Hand boten, nur zu bald aber auch zu einer argen neuen Vermengung von kirchlicher und weltlicher Gewalt, von religiöſen und politiſchen Intereſſen ſich geneigt zeigten; inmitten der Reformation die größte Gefahr der inneren Spaltungen, wo eine entſcheidende äußere Autorität fehlte, und die Gefahr eines ſchwärmeriſchen, das Geiſtesprinzip proklamierenden und dann erſt recht in Fleiſchlichkeit verſinkenden Subjektivismus, der auch über jenes Gotteswort ſich ſtolz erhob. Ja, von allen Gefahren und Verirrungen, welche die evangeliſche Kirche ſeither durchzumachen hatte und noch durchmachen muß, ſind die Prinzipien und Grundtypen ſchon unſerem Reformator gewaltig entgegengetreten. Aber im Glauben hat er gepflanzt und gebaut. Sah doch ſein Glaube in der Gemeinde der Gläubigen, die er um Gottes Wort ſammelte, auch trotz aller Schwäche und Mangel-

haftigkeit der äußeren Formen und Zustände schon die Kirche, welche die Pforten der Hölle nicht erschüttern können. Im Glauben an die Kraft dieses Wortes hat er dieses Wort unermüdlich verkündigt, hat es ausgelegt mit den Mitteln der Wissenschaft, hat es als einfaches Lebensbrot auch den Einfältigsten darzubieten sich bemüht, hat es zusammengefaßt in seinem Katechismus, entfaltet in seinen Predigten, wiedertönen lassen aus seinen Liedern, hat insbesondere dieses Wortes Urkunde, die Bibel, in echtem Volksdeutsch zu seines Volkes Eigentum gemacht. Wodurch besteht unsere Kirche auch heute noch trotz alles Geredes der Gegner von ihrer Auflösung und ihrem Untergang, wenn nicht durch dieses Wort? Und daß sie trotz aller äußeren und inneren Schäden wirklich besteht und trotz aller äußeren Scheidung alle Evangelischen im Glauben ans eine Wort umfaßt, davon zeugt uns ja, gottlob! eben auch dieses Lutherjahr und diese Lutherfeier.

Als Mann des Glaubens ist denn Luther auch hinausgetreten in die Welt, in ihre Aufgaben, unter ihre Güter. Einst, als er ins Kloster ging, war er, wie er sich ausdrückt, der Welt rein abgestorben. Nachher, als er im Glauben frei wurde, geschah mit ihm, was er in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen so ausdrückt: „Durch den Glauben fährt der Christ über sich in Gott.“ Ja, im Glauben erhob er sich über diese Welt, ihre Schranken, Lasten und Lockungen zum Himmel. Er war vollbefriedigt in Gott, dem Herrn über alles. Eben von hier aus erkannte er aber jetzt auch in dieser Welt die Stätte, die Gott selbst uns hienieden angewiesen, und verstand und freute sich des apostolischen Wortes: „Alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird“ — „dem Reinen ist alles rein“ —, „es ist alles euer!“

Wir legen diesem früheren Mönch und dem aufs innerste Leben hin gerichteten Theologen eine hohe Bedeutung für unsere Auffassung des Staates bei. Wohl, er hat sie erlangt vermöge des sittlich-religiösen Standpunktes, den er als Mann des Glaubens einnahm. Von ihm aus hat er die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und Geistes auf ihr geistiges Gebiet zurückgeführt und

hält ſie von jenen Eingriffen ins weltliche Recht und die weltliche Gewalt zurück, in welche die päpſtliche Kirche ihren Stolz ſetzte und in welchen doch die Kirche nur ſelbſt verweltlicht und verunreinigt wurde. Der angebliche Stellvertreter Gottes auf Erden, der beide Schwerter in ſeiner Hand vereinigen wollte, war ihm eben der Antichriſt. Von dieſem Standpunkt aus hat er anderſeits der weltlichen Obrigkeit einen Beruf in dieſer Welt zuerkannt, der ſelbſt von Gott komme und heilig ſei. Er hat ferner gezeigt, daß Völker und Obrigkeiten auf dieſem ganzen Gebiete des Weltlebens mit ihrer eigenen, eben auch von Gott ſtammenden Vernunft und mit Rückſicht auf die realen, geſchichtlich gewordenen, von Gott gelenkten Verhältniſſe ihre Geſetzgebung aufrichten ſollen und dabei wohl auch von den alten Heiden lernen dürfen. Das alles erſcheint uns jetzt leicht geſagt, ja ſelbſtverſtändlich. Damals aber ſtanden nicht bloß jene Anſprüche des Papſtes auf den Beſitz des höchſten Lichtes und der höchſten Macht über alles ſittliche Leben entgegen, ſondern damals erhob ſich zugleich mit Luthers reformatoriſcher Predigt jener ſchwärmeriſche Fanatismus, der aus der Bibel, nämlich aus dem Alten Teſtament und ſeiner Theokratie, ſich die Geſetze für ein irdiſches Gottesreich holen und dieſes Reich der Heiligen auf den Trümmern aller ſtaatlichen Ordnungen aufbauen wollte. Damals wußte anfangs auch ein Melanchthon in der Verwirrung der Geiſter ſich nicht mehr zurechtzufinden. Luther aber wies klar und feſt den Weg, Geiſtliches und Weltliches zu ſcheiden.

Man hat ihm dann einerſeits jenen Vorwurf gemacht, daß er die Unterthanen einem ſchrankenloſen Despotismus ihrer Fürſten preisgegeben habe, anderſeits, daß ſeine Predigt auch zur politiſchen Revolution geführt habe und führen müſſe. Die Wahrheit iſt, daß er überall die Herrſchaft desjenigen Rechtes und Geſetzes wollte, das nach Gottes geſchichtlicher Fügung in einem Volk und Staat Beſtand gewonnen hatte, an welchem jene praktiſche Vernunft weiter arbeiten und bei deſſen Anwendung auf die konkreten Verhältniſſe zugleich Billigkeit geübt werden ſollte. Die Verfaſſung freier deutſcher Reichsſtädte war ihm in eben demſelben Sinn von oben her und geheiligt, wie die der Fürſtentümer. Über die Ver-

faſſung des Deutſchen Reichs im großen ließ er ſich, während er gern ein recht kräftiges Kaiſertum gehabt hätte, von den Juriſten belehren, daß ſie mehr eine ariſtokratiſche als eine ſtreng monarchiſche ſei. Dabei ermahnt er die Chriſten, vonſeiten jener Obrigkeiten auch Unrecht zu erdulden, weil es ja doch noch von Gott geſetzte Obrigkeiten ſeien. Er warnt aber auch gewaltig und derb, wie kaum je ein anderer Theologe oder Kirchenmann, die Fürſten und Herren jeder Art vor einem Mißbrauch ihrer Gewalt; er will in einem Fürſten oder Kaiſer, der ſelbſt Gottesordnungen umſtoße, keinen Landesvater und keine Obrigkeit mehr ſehen, ſondern vielmehr einen Wehrwolf. Und bei dem allen hat er, was wir nicht vergeſſen wollen, als Theolog, Prediger und Ausleger des göttlichen Wortes ſich grundſätzlich enthalten, ins Einzelne der weltlichen Geſetzgebung oder in die Auslegung des beſtehenden weltlichen Rechtes dreinzureden. Das, ſagt er, ſei die Sache der Rechtsverſtändigen, wenn er auch daneben mit einem alten Volkswort den Juriſten nachſagen konnte, daß ſie ſchlechte Chriſten ſeien. Kannte er doch ſeine Regel: „Ein jeder lern' ſeine Lektion, ſo wird es wohl im Hauſe ſtohn."

Wir fragten, ob nicht derſelbe Luther auch den weltlichen Wiſſenſchaften freie Bahn gebrochen habe. Und hierfür haben wir nun nicht etwa bloß im allgemeinen daran zu denken, daß der Geiſt der Freiheit und Selbſtändigkeit, wie er auf religiöſem Gebiete durchdrang, auch dorthin ſeine Konſequenzen habe treiben müſſen; ſondern wir denken jetzt ganz beſonders an Luthers eigene geiſtige Beſchäftigung mit den weltlichen Dingen, wie er in die Betrachtung der Natur, ihrer Schönheit und Ordnung mit Luſt ſich vertiefte, wie er gern, wenn er nur Muße dazu gefunden hätte, der geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit, den Geſchicken der Völker und ſonderlich der Geſchichte ſeines lieben deutſchen Volkes nachgegangen wäre. Er hatte daran ſeinen Genuß, indem er wußte, auch alles dies ſei unſerm Geiſt und Gemüt von Gott zugeteilt, ſich frei daran zu laben und darin zu üben. Iſt aber da die nächſte Folgerung nicht die, daß hier unſer Geiſt auch eine von Gott zugeteilte Aufgabe ernſten, gewiſſenhaften Forſchens und zuſammenhängenden, ſelbſtändigen Erkennens ſieht,

daß er auch hier, in Natur und Geſchichte ein Buch der Wahrheit findet, welches nach ſeinen eigenen Zuſammenhängen und Geſetzen mit den unſerm Geiſt verliehenen Kräften verſtanden und durchdrungen ſein will?

Und giebt es denn überhaupt für unſer ſittliches Leben in dieſer Welt einen Schritt, bei dem wir nicht der Freiheit uns zu freuen und den Weiſungen zu folgen hätten, die wir den Glaubenszeugniſſen unſeres Luther verdanken? Ruft er doch für jede Berufsthätigkeit, für die unſcheinbarſte, ſo gut wie für die glänzendſte, ein Glaubenswort uns zu: du dienſt darin deinem Gott und Vater, der Herr des Himmels und der Erde ſteht dir zur Seite, ihm biſt du mit deinem Dienſt ſo viel wert und viel mehr wert, als die ſogen. hohen und geiſtlichen Herren oder die ſtolzen, weltflüchtigen Heiligen. Gilt doch für jedes Haus das Glaubenswort, auf das hin er ſelbſt ſeine Käthe heimgeführt und ſeines Hausſtandes mit ihr und ſeinen Kindern trotz alles Schmähens und trotz alles Naſerümpfens anderer, Gott zu Dank, ſich gefreut hat, — das Glaubenswort, daß vor allem eben dieſer natürliche Stand mit allen ſeinen Schätzen und Beſchwerden eine heilige, von Gott geſtiftete und geſegnete Ordnung ſei. Denn nicht bloß geläſtert wurde er damals wie noch heute von den Papiſten über ſeine Ehe; ſondern es rümpften auch manche hochgebildete und gelehrte Leute die Naſe über den großen Mann, der in einen ſo ordinären Lebensſtand herabſteige. Wie iſt doch ſeither eben durch ihn für uns und wahrlich nicht bloß für uns Proteſtanten, ſondern auch für die große Menge unſerer katholiſchen Volksgenoſſen die ſittliche Anſchauung eine andere geworden!

In eben demſelben Sinn und Geiſt hat endlich der große Mann, deſſen Lebensaufgabe und Streben der ganzen Chriſtenheit galt und deſſen Name von ſo vieler Völker Zungen heute gefeiert wird, ſpeziell ſeinem einzelnen Volk dienen, hat ſelbſt ein echter Deutſcher ſein und bleiben wollen. Wohl war ja ſchon ſeine ganze natürliche Geiſtes- und Gemütsart echt deutſch und zog ihn zu ſeinen Deutſchen hin. Aber was galt vor dem Urteil der römiſch-katholiſchen Kirche, in der er herangebildet war, eine ſolche Nationalität und gar die deutſche, die der deutſchen Beſtien, wie

er ſie in Rom nennen hörte? Was hatte ſie für einen der Welt abgeſtorbenen oder ſtolz über die Welt ſich erhebenden Mönch zu bedeuten? Erſt als Luther im Glauben innerlich frei geworden war, wurden auch dieſe natürlichen Bande, die ihn an ſein Volk und Vaterland banden, ihm überaus teuer und heilig. Für meine Deutſchen, ſagt er, bin ich geboren. Sein Eifer im Kampf für das Evangelium und eine evangeliſche Kirche gegen den Antichriſt in Rom iſt zugleich ein Eifern für die Freiheit, Größe und Ehre Deutſchlands und ſeiner Kaiſer gegen die Übergriffe, Erpreſſungen, Trügereien und Perfidieen der Päpſte. Seinen Deutſchen möchte er recht deutſch ans Herz ſprechen. Er hält ihnen eigens ihre beſonderen deutſchen Untugenden und Laſter vor. Er ruft ſie zu dem teuern Evangelium hin, deſſen ſie jetzt vor allen andern Völkern gewürdigt ſeien. Und wenn er mit Schmerzen auf die arge Welt hinblickt, welche dieſes Evangelium von ſich abweiſe, ſo will ihm ſein Herz gar brechen um ſeiner Deutſchen willen, über welche er Gottes Gerichte ſchon mit Blutvergießen und Verwüſtung herannahen ſieht. Mit Freuden, zum Genuß für ihn ſelbſt und zum Nutzen für ſein Werk, lauſcht er auf die Sprache ſeines Volks, erfriſcht ſich am Klang deutſcher Lieder, treibt deutſchen Humor, ſtudiert die Volksweisheit im deutſchen Sprichwort. Und eine höhere Fügung, deren Wege niemand ahnte, hat ihn für uns Deutſche noch viel weiter wirken laſſen, als er ſelbſt je denken und erſtreben konnte. Um das Evangelium zu verkündigen und hiermit für das Heil der Seelen zu wirken, hat er ſich ſeine deutſche Sprache erlernt und erſchaffen, und ſie iſt, wie Jakob Grimm ſagt, Kern und Grundlage unſerer jetzigen Schriftſprache geworden, ſie eben hiermit Grundbedingung unſerer ganzen gemeinſamen Litteratur, ſie Grundbedingung und Bindemittel für eine deutſche Nation. Als Glaubensheld und kirchlicher Reformator hat er jenen Hohenzollern an Deutſchlands Oſtmark ermuntert, der unkeuſchen Keuſchheit und dem unnatürlichen geiſtlichen Ritterſtaat ein Ende zu machen; und daraus iſt ein Preußen hervorgegangen, das im Laufe der Jahrhunderte auch die politiſche Einigung Deutſchlands unter einem ſelbſtändigen deutſchen Kaiſertum und einem evangeliſchen Kaiſer ermöglicht und hergeſtellt hat.

So ſteht Luther, der Glaubensheld, mit ſeinem Wirken vor uns, — gewiß doch eine Geſtalt aus einem Guſſe. Dieſem Geiſte des Glaubens, der in ihm waltete und wirkte, ſind dann auch alle die Mittel der Bildung dienſtbar geworden, die Luther ſchon als Jüngling in ſich aufgenommen hatte und nach Vermögen mehrte. Alle die Gaben, mit welchen ſchon die Natur ihn ſo reich ausgeſtattet, werden von dieſem Geiſte durchdrungen und verklärt, die gewaltige, urwüchſige, durch keine leibliche oder pſychiſche Drangſal zu erdrückende Kraft und Elaſticität ſeiner Seele, der feſte Wille, der ſcharfe, ſchlagfertige Verſtand, das tiefe und zugleich ſo tief erregbare Gemüt, das beſonders uns Deutſche anheimelt.

Müſſen wir nun heute etwa auch noch eigens die Schatten hervorziehen, die neben einem ſo vielſeitigen Lichte ſtehen, die Schlacken, die neben dem edelſten Geiſtesfeuer liegen, die ungebändigten Naturelemente, die doch da und dort noch hervorbrechen? etwa die Ergüſſe eines furchtbaren, groben und plumpen Zornes gegen die Mächte der Finſternis und des Truges, mit denen er ſich im Kampf wußte? oder den Starrſinn, mit welchem, wie man ihm vorwirft, der Mann, der ſo oft allein für die Wahrheit eintreten mußte, doch auch Wahrheitsmomente bei dieſem und jenem Gegner überſah und deshalb vielleicht da und dort eine noch mögliche Vermittelung zurückſtieß? oder die Worte derber Natürlichkeit, in welchen der ſonſt ſo ernſt und ſo zart redende Mann wohl bei heiterer Laune ſich gehen ließ? Wir können darüber getroſt ſagen: Luther hat doch ſtets ſich die ſittliche Reinheit bewahrt, der alles ſchlüpfrige, feinere oder gröbere unzüchtige Geſchwätz zuwider war, während dasſelbe damals bei Mönchen, geiſtlichen Herren und gebildeten Geiſtern den weiteſten Zutritt hatte; und auch bei allem Starrſinn und allen Zornesausbrüchen, mit denen er, wie er ſelbſt ſagt, zum groben Keil für grobe Klötze geworden iſt, eifert er nie für ſeine Perſon, ſondern für ſeine heilige Sache, und will in den Gegnern, auch wenn ſie über ſeine Perſon noch ſo ſehr läſtern und lügen, nicht dieſe Perſonen treffen, ſondern die Macht der Finſternis, die er in ihnen vertreten fand. Aber ſeinem eigenen Sinne gemäß haben wir noch viel mehr

daran zu erinnern, daß er selbst fort und fort das demütige Bekenntnis aussprach, ein schwacher, unreiner, sündhafter Mensch zu sein, der alles der vergebenden Gnade Gottes verdanken müsse, und daß er zu unserem Meister und Vorbild nimmermehr sich machen wollte, sondern nur den Herrn, dessen unwürdiges Werkzeug er sei.

In Luthers eigenem Sinn und mit seinen eigenen Worten lassen Sie uns auch hier schließen. Was wir hier feiern, ist der Schatz, der in ihm uns von oben geschenkt und in diesem Jahr des Jubiläums und namentlich am heutigen Tage wie neu vor uns ausgebreitet ist. Nun, Luther selbst hat einst im Hinblick auf eine solche Zeit gnädiger Heimsuchung seinem Volk also zugerufen: „Ihr lieben Deutschen, kauft, weil der Markt vor der Thür ist! brauchet Gottes Gnade und Wort, weil es da ist! denn das sollt ihr wissen, Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist; Undank und Verachtung läßt ihn nicht bleiben. Darum greife zu und halte zu, wer greifen und halten kann; faule Hände müssen ein böses Jahr haben.“ Greifet zu und haltet! Dazu segne Gott uns diese Feier. Amen.

II. Rede des Rectors, Prof. Dr. Boretius.

Hochverehrte Festversammlung!

Unsere Universität hat beschlossen, den Tag, welchen heute das deutsche Volk feiert, durch eine besondere Feier festlich zu begehen, eingedenk dessen, daß sie die Universität Wittenberg in sich aufgenommen hat, unter deren Professoren der größte und einzigartige Martin Luther war. Nichtsdestoweniger müssen wir es frei bekennen, daß wir kein Recht haben, heute den Ruhm unseres Standes, nicht einmal den Ruhm der Wissenschaft besonders zu feiern. Luther war allerdings, wie Melanchthon, den wir mit mehr Recht für unseren Stand in Anspruch nehmen können, Professor; die Ausübung seines akademischen Berufes hat immer-

hin klärend und befestigend in Luther für seinen höheren Beruf gewirkt, und von einem Akt des eigentümlich akademischen Lebens, der Einladung zu einer Disputation, nahm, ihm selbst freilich unbewußt, Luthers Werk seinen Ausgang. Aber dennoch war Luthers akademisches Wirken nur von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung für die Vollführung der Aufgabe seines Lebens. Luthers Auditorium waren nicht die Studenten, ob sie auch zu Tausenden in das kleine Wittenberg zogen, sondern war das deutsche Volk, welches er, den großen Propheten des Alten Bundes vergleichbar, aufrüttelte aus Sinnenlust und Abgötterei, welches er als sieghafter Held befreite von dem Joch des Romanismus. Und selbst nicht einmal als Mann, der im Bereich menschlicher Wissenschaft seinen Schwerpunkt suchte und fand, haben wir ein Recht, Luther zu feiern; vielmehr können wir inbezug auf ihn, der Schönmalerei nach keiner Richtung weder verlangt noch verträgt, unumwunden zugestehen, daß er auch guten Elementen, welche die Wissenschaft seiner Zeit bot, unzugänglich geblieben, selbst spröde gegen sie sich verhalten hatte. Wie denn selbst Melanchthon darüber klagen konnte, daß Luther nicht mehr, als es der Fall war, von dem bildenden Geist der humanen Wissenschaften durchdrungen und seine derbe Art dadurch gemildert worden sei, eine Klage, die wir bei Melanchthon, der mit Luther manchmal auch seine liebe Not hatte, verstehen, aber von unserem, ferner genommenen Standpunkt nicht werden teilen können, weil gerade Luthers derbe, von des Humanismus Bläße nicht angekränkelte Art dazu gehörte, um durchzudringen und dem Volke das zu werden, was er ihm geworden ist. Nicht der Mann des Wissens und der Wissenschaft, sondern der Held des Glaubens ist und bleibt Luther, und von wie vielen Seiten heute und in diesen Tagen Luther gefeiert wird: voll gerecht wird ihm nur der, und in seinem eigenen Sinne feiert ihn nur der, der in Luther den Mann preist, der aus dem Weihrauchdunst der katholischen Kirche, in welchem schließlich kaum noch etwas anderes als die Jungfrau Maria zu erkennen war, Gott wieder in Klarheit hervortreten ließ, der Papsttum und Priestertum, mit dem die römische Kirche Gott seinem Volke verbarrikadiert hatte, aus dem Wege räumte und

kräftig beiſeite ſchob, der als alleinigen Mittler Chriſtus zu Ehren brachte, nur ihm die alleinige aber ſichere Vermittelung zwiſchen dem ſündhaften Menſchen und dem gnadenreichen Gott überließ.

Aber Luthers glaubensſtarke und gottesfrohe Art erwies ſich allerdings für die verſchiedenſten Gebiete menſchlichen Lebens ſo fruchtbar und befruchtend, daß auch das wiſſenſchaftliche Forſchen nicht leer ausgegangen iſt bei der Saat, welche Luther geſtreut. Es könnte lange geredet und viel geſtritten werden über den Einfluß, welchen die Reformation auf die Entwickelung der Wiſſenſchaften geübt, und es könnte ſogar vielleicht die Anſicht verteidigt werden, daß dieſer Einfluß zunächſt und im 16. und 17. Jahrhundert nicht zu ergiebig ſich erwieſen hätte. Aber in aller Kürze und ſchwer beſtreitbar läßt ſich ſagen, daß die oberſten und großen Lebensbedingungen wiſſenſchaftlichen Forſchens in höchſter Vollendung von Luther zum Ausdruck gebracht worden ſind und ein beſſeres Vorbild auf dieſem Gebiete nicht denkbar iſt, als Martin Luther. Denn was iſt wiſſenſchaftliches Forſchen aller Art als ein Zurückgehen auf die Quellen unſerer Erkenntnis, ſo weit ſie uns irgend zugänglich ſind, und Nicht-ſich-beruhigen bei dem, was andere aus den Quellen geſchöpft und abgeleitet haben oder haben wollen? Luther aber hat in wahrhaft großartiger Weiſe die chriſtliche Wiſſenſchaft auf die heiligen Originale und auf dieſe allein zurückgeführt; die unendliche Überwucherung, den Berg von Lügen, unter welchem in einer Reihe von Jahrhunderten die römiſche Kirche die heiligen Überlieferungen vergraben hatte, hat er ſo energiſch wie kein anderer beſeitigt, die ſelbſt den Prieſtern vielfach unbekannte Bibel hervorgeholt und zum Gemeingut des Volkes gemacht, ſie auch als akademiſcher Lehrer immer wieder und wieder erklärt, unbekümmert um die Scholaſtiker ſeiner und der vorangehenden Zeit, unbekümmert ſelbſt um viele der Kirchenväter, nichts als dieſe Quelle gelten laſſend.

Und wie in der Quellenmäßigkeit, ſo ſteht auch in der Freiheit der Forſchung Luther als Vorbild wiſſenſchaftlichen Strebens da, welches keine anderen Schranken als die des eigenen Erkennens duldet. Luthers Bruch mit der Tradition auf religiöſem und kirchlichem Gebiet war eine That unvergleichlicher Geiſtesfreiheit,

und vielleicht als das höchste Zeichen innerer Befreiung darf man ansehen, daß er selbst mit dem von ihm so ernst genommenen Mönchsgelübde entschlossen brach, sobald er mit seinem Gewissen über die Berechtigung dieses Gelübdes im reinen war. Wenn die Freiheit Luthers in Sachen des Glaubens ihre Schranke sich setzte in den Worten der heiligen Schrift, so kann zwar Wissenschaft von menschlichen Dingen diese Schranke nicht für sich anerkennen, sofern die Bibel eine Urkunde des Glaubens nicht etwa der Rechtssatzungen oder der Naturerkenntnis ist: aber bei den eng gesteckten Grenzen menschlichen Erkennens wird doch auch menschliche Wissenschaft allzeit dessen eingedenk zu sein haben, daß Gottesfurcht, wenn auch nicht alles Wissens, so doch aller Weisheit Anfang ist.

Endlich aber darf uns Luther ein Vorbild sein in seiner Überzeugungstreue und in seinem mannhaften, vor keiner Macht der Erde sich beugenden Mut des Bekennens in dem, was er als wahr erkannt. Oft und auch in neuster Zeit ist in Frage gestellt worden, ob Luther am Schluß des Wormser Reichstags die Worte: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen!“ gesprochen habe. Es verschlägt wenig, ob Luther gerade am 18. April 1521 diese Worte gebraucht hat, da in Luthers gesamter reformatorischer Thätigkeit diese Worte in vollendetster Weise zum Ausdruck gelangt sind, und wenn er sie thatsächlich nicht gebraucht haben sollte, so wäre der Volksinstinkt um so höher anzuerkennen, der sie erfunden und so wie kein anderes Lutherwort lebendig erhalten hätte. War Luther seiner Sache gewiß, so fragte er nichts nach den Menschen, und wahrhaft herzerfrischend wirkt doch die stolze Gewißheit, mit der er, der wahrlich gewillt war, dem Kaiser und den Fürsten zu geben, was ihrer war, dem Kurfürsten bei der Rückkehr von der Wartburg schrieb: „Ich komme gen Wittenberg in gar viel höherem Schutze denn des Kurfürsten; ja, ich halt', ich wollte Eure Kurfürstl. Gnaden mehr schützen, wie sie mich schützen könnte“, und wie er auf die Frage, was der Kurfürst in seiner Sache thun solle, mit einem runden und kurzen „Gar nichts“ antwortete.

Mit seltenem Eifer feiert heute unser Volk seinen Reformator

der Kirche und des Glaubens. Wir wollen deshalb unsere Zeit nicht rühmen, denn manche Zufälligkeit kommt diesem Eifer zugute. Aber ein erfreuliches Zeichen bleibt auch trotz eines notwendigen Abzuges dieser Eifer doch, zumal wenn wir daran denken, daß heute vor hundert Jahren — man frage die Zeitschriften und Zeitungen jener Tage —, in einer Zeit, die wegen ihres fester begründeten Kirchentums oft gepriesen wird, niemand daran dachte, Luthers dreihundertjährigen Geburtstag zu feiern, und die Mehrzahl der Gebildeten nur Sinn hatte entweder für Diderot und Rousseau, oder für Werthers Leiden und die Räuber, oder für Geisterseherei und ähnlichen Spuk. Der Eifer freilich würde wenig Wert haben, wenn er flüchtig verrauchte und von der Grundstimmung des heutiges Tages nicht das Beste dauernd zurückbliebe. Und so wollen wir heute an Luthers Gedenktage wünschen und bitten, daß in unserm Volk stark bleiben wolle Geistesfreiheit, gegründet in Gotteskindschaft, und daß der deutschen Wissenschaft und dieser unserer Universität nie fehlen mögen treue und gewissenhafte Forscher, freie und gottesfürchtige Geister, standhafte und furchtlose Bekenner!

3.

Luther als Bibelüberſetzer.

Vortrag in der Verſammlung des Evangeliſchen Vereins der Provinz Sachſen am 22. Oktbr. 1883

gehalten von

D. Ed. Riehm.

Unter den ſegensvollen Gaben, welche Gottes Gnade unſerem deutſchen Volke durch D. Martin Luther geſchenkt hat, darf man

die deutsche Bibel die größte und edelste nennen. Mit gutem Grund hat man gefragt: wenn unter den Segnungen der Reformation diese eine fehlte, wo wären die übrigen geblieben? Im Jubeljahr des 400jährigen Geburtstags Luthers ziemt darum vor allem auch eine neue Erinnerung daran, welch großen, unvergänglichen und nicht veraltenden Schatz unser Volk an seiner Lutherbibel besitzt. Eine flüchtige Stunde reicht freilich nicht hin, den hohen Wert dieses Schatzes allseitig aufzuzeigen. Ich muß mich auf einige Hauptgesichtspunkte beschränken, muß auch darauf verzichten, meine Bemerkungen genügend mit Beispielen zu belegen und zu veranschaulichen. Es möge mir darum von vornherein verstattet sein, auf eine noch lange nicht so, wie sie es verdient, bekannte und beachtete Schrift hinzuweisen, die in diesem Jubeljahr kein evangelischer Theologe ungelesen lassen sollte; ich meine die 1847 in Nürnberg erschienene Schrift des Dr. Georg Wilhelm Hopf: „Würdigung der Lutherschen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Übersetzungen."

Die Entstehungsgeschichte der Lutherbibel von jener Frucht der unfreiwilligen Muße auf der Wartburg, dem Neuen Testament von 1522 an bis zu der ersten ganzen Bibel von 1534 und weiter bis zu der Ausgabe letzter Hand von 1545 darf ich in ihren Grundzügen und in vielem Detail als allbekannt voraussetzen [1]); und diese oder jene minder bekannte Einzelheiten daraus mitzuteilen, halte ich heute nicht für meine Aufgabe. Das aber wäre nicht im Sinne Luthers, wenn wir von seinen Verdiensten als Bibelübersetzer reden wollten, ohne zugleich seiner treuen Gehilfen zu gedenken. Hat er doch schon von der Wartburg aus über sein Vorhaben an Amsdorf geschrieben (13. Januar 1522): „Es ist ein groß Werk und würdig, daß wir alle daran arbeiten, weil es zum gemeinen Besten gereichet"; und wiederum: „Das A. T. werde ich nicht anrühren können, wo ihr nicht dabei seid und helfet" [2]). Von Hieronymus sagt er in den Tischreden

---

[1]) Vgl. Heinr. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers, Leipzig 1835.

[2]) Vgl. Schott, S. 32.

(Luthers Werke, E. A. 57, 4): „Er hätte nicht übel gethan, wenn er einen gelehrten Mann oder zween hätte zu ſich gezogen zur Translation; da hätte ſich auch der heilige Geiſt deſto kräftiger ſehen laſſen nach dem Spruch Chriſti: wo ihrer zween oder drei in meinem Namen verſammelt ſind, da will ich mitten unter ihnen ſein. Und Verdolmetſcher oder Translatores ſollen nicht alleine ſein; denn einem einigen Mann fallen nicht allezeit gute et propria verba zu.“ In der Vorrede auf das A. T. von 1523 erklärt er (E. A. 63, 25): „Summa, wenn wir gleich alle zuſammen thäten, wir hätten dennoch alle gnug an der Bibel zu ſchaffen, daß wir ſie ans Licht brächten, einer mit Verſtand, der andere mit der Sprach. Denn auch ich nicht allein hierinnen hab' gearbeitet, ſondern dazu gebraucht, wo ich nur jemand hab' mögen überkommen.“ — Vor allem war von Anfang an Melanchthon ſein treuer Helfer. Schon Luthers Wartburgarbeit hat er vor dem Druck revidiert, ſeinerſeits über antiquariſche Einzelheiten, wie über die im N. T. erwähnten Münzen und Maße befreundete Gelehrte, beſonders Joachim Camerarius, auch den Erfurter Arzt Georg Sturz zurate gezogen und Luthern das ganze N. T. „ausfeilen“ helfen. Die Ungeduld, mit welcher Luther die Veröffentlichung betrieb, ſcheint ihm aber dazu nicht die nötige Zeit gelaſſen zu haben. Wenigſtens blieben eine Menge kleiner, für den Sinn weniger bedeutender Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des griechiſchen Textes, auch wo der lateiniſche dieſem genau entſpricht, ſtehen, welche erſt bei der gründlichen Reviſion des N. T.s, deren Frucht die weſentlich verbeſſerten Ausgaben vom Jahre 1530 enthalten, berichtigt worden ſind [1]). Auch dieſe Reviſion war die gemeinſame Arbeit Luthers und Melanchthons, und gerade die Berichtigungen dieſer kleinen Ungenauigkeiten ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach großenteils auf Rechnung des letzteren zu ſetzen. Auch von den kanoniſchen und apokryphiſchen Schriften des A. T.s hat Luther nichts veröffentlicht, ohne daß M. Philippus

---

[1]) In Bindſeil u. Niemeyer, D. M. Luthers Bibelüberſetzung nach der letzten Originalausgabe, kritiſch bearbeitet (7 Bde., Halle 1845—1855), findet man viele Belege dafür.

seine Übersetzung zuvor revidiert hätte; ja die Mithilfe desselben erschien ihm so nötig, daß er hauptsächlich aus diesem Grunde die Arbeit an den Propheten einstellte, so lange Melanchthon durch seine Reise zu dem zweiten Reichstag in Speier (1529) zu helfen verhindert war. Daß die Übersetzung der zwei Makkabäerbücher überhaupt nicht von Luther, sondern von Melanchthon herrühre, ist freilich nur ein von Chyträus verschuldeter Irrtum [1]). — Spalatins Rat und Beihilfe nahm Luther bezüglich einzelner zutreffender deutscher Ausdrücke, darunter der Edelsteine und der Tiernamen, brieflich in Anspruch [2]). — Für das Verständnis des alttestamentlichen Grundtextes aber waren neben Melanchthon seine Haupthelfer der auf seinen Vorschlag nach Wittenberg berufene Lehrer des Hebräischen Matthäus Aurogallus und bei der Übersetzung der Propheten der seit 1528 in Wittenberg angestellte, auch in der Naturwissenschaft bewanderte Hebraist Kaspar Cruciger [3]). Diese Hebraisten haben ihn namentlich durch Vergleichung der sogen. chaldäischen Paraphrasen und der rabbinischen Kommentare unterstützt; denn Luthers eigene Kenntnis derselben war — wie noch seine Enarrationes in Genesin beweisen — nur eine mittelbare, fast durchweg aus Nikolaus Lira, dann und wann auch aus Hieronymus und aus St. Pagninus geschöpfte [4]). — Endlich ist aus Matthesius bekannt, daß die gründliche Revision der ganzen Bibelübersetzung, insonderheit des A. T.s, welche Luther im Jahre 1539 begonnen hat, und deren Frucht in den Ausgaben von 1541 ans Licht trat, in allwöchentlichen Konferenzen eines von Luther berufenen „Sanhedrin von den besten Leuten, so desmals vorhanden", vorgenommen worden ist; regelmäßige Mitglieder dieses Sanhedrin waren außer Melanchthon, Cruciger und Aurogallus der mit der lateinischen Bibel besonders vertraute D. Joh. Bugenhagen, Justus

1) Vgl. Schott a. a. O., S. 34 f. 41. 55. 56 ff. 60. 71. 91.

2) Vgl. Schott, S. 34. 89 f.

3) Vgl. Schott, S. 69. 88. 91.

4) Vgl. Siegfried: „Raschis Einfluß auf Nikolaus v. Lira und Luther in der Auslegung der Genesis", in Merx, Archiv f. wissenschaftl. Erforschung des A. T.s I, 428—456; II, 39—65.

Jonas und der Korrektor der Lufftſchen Offizin, M. Georg Rörer; auch nahmen zuweilen auswärtige Gelehrte an den Beratungen teil, namentlich der Leipziger D. Bernhard Ziegler, der übrigens Luthers Neigung zu chriſtologiſierender Exegeſe manchmal übeln Vorſchub leiſtete [1]), und der um jene Zeit in Tübingen und Nürnberg angeſtellte D. Johann Forſter, deſſen Urteil über dunkle Stellen Luther nach Melanchthons Zeugnis auch ſonſt gern eingeholt hatte. — So dankbar aber Luther die Mithilfe ſeiner Freunde anerkannt und vor der Welt gerühmt hat, ſo hatte er doch ein gutes Recht, von ſeiner Überſetzung zu ſagen (E. A. 65, 105): „Es iſt mein Teſtament und meine Dolmetſchung und ſoll meine bleiben und ſein.“ Die ſchöpferiſche Arbeit gehörte ganz ihm an; die ſeiner Mitarbeiter beſtand nur in der Handreichung und dem Ausfeilen und Nachbeſſern im einzelnen; und auch das Ausfeilen und Nachbeſſern war weit überwiegend Luthers eigene Aufgabe, der er mit raſtloſem Eifer und gewiſſenhafter Sorgfalt ſein Leben lang obgelegen hat. Seine Gehilfen haben ihn auch ſtets als den von Gott berufenen Bibelüberſetzer, der allein der großen Aufgabe gewachſen ſei, geehrt.

Man muß ſich die Aufgabe vergegenwärtigen, welche Luther ſich geſtellt hatte, um ſein Meiſterwerk richtig zu würdigen. Wer die zu ſeiner Zeit herrſchenden Vorſtellungen von der Überſetzungsaufgabe einigermaßen kennt, muß ihn ſchon in der klaren und ſichern Auffaſſung derſelben als genialen Bahnbrecher bewundern. Bekanntlich hat es ſchon vor Luther eine deutſche Bibel gegeben, deren älteſte, bis jetzt bekannte, in Leipzig befindliche Handſchrift aus dem Jahre 1343 von einem Mönch aus unſerm Halle, Matthias (Martin?) von Beheim geſchrieben iſt, und von der bis zum Jahr 1518 in der hochdeutſchen Mundart 14 verſchiedene Ausgaben gedruckt worden waren [2]). Sie war eine Über-

---

[1]) Vgl. Riehm, Zur Reviſion der Lutherbibel (Halle 1882), S. 10f. Einen anderen Beleg findet man in Luthers „Enarrationes in Gen.“ zu Gen. 49, 10. Vgl. auch Luther, E. A. 22, 356f.

[2]) Der erſten gedruckten deutſchen Bibel, der Mainzer, und damit auch allen folgenden vorlutheriſchen liegt im N. T. die Überſetzung zugrunde, welche

ſetzung der Vulgata, in welcher ohne alles Verſtändnis für die Eigenart ſowohl der lateiniſchen als der deutſchen Sprache der lateiniſche Text mechaniſch und mit ſklaviſcher Gebundenheit an den Buchſtaben nachgebildet, oft genug auch völlig mißverſtanden war. Da war factus est sermo domini durch „das Wort des Herrn ward gemacht", quid vobis videtur de Christo? durch „was iſt euch geſehn von Chriſto?" gratias egit durch „er würkte Gnad", gratiarum actio durch „Würkung der Genaden" wiedergegeben. 2 Chron. 7, 1 lieſt man: „Und do ſalomon volbracht het vergieſſend ſein gebett, do ſteig ab feuer vom Hymel"; Luk. 1, 3 ſteht für visum est mihi assecuto omnia a principio: „iſt auch mir geſehen worden, der ich fleyſſigklichen von anfang alle ding begriffen hab" u. ſ. w. [1]) Gab nun ſchon die Vulgata, namentlich im Alten Teſtament, den Grundtext vielfach unlateiniſch und oft ganz unverſtändlich wieder, ſo mußte eine derartige deutſche Überſetzung derſelben den Sinn des Bibelwortes an unzähligen Stellen vollends verdecken, und es begreift ſich, daß Matthesius die deutſche Bibel, die er in ſeiner Jugend geleſen, undeutſch, dunkel und finſter nennt. Der gleichen verſtand- und geſchmackloſen Verdeutſchungsmethode begegnet man auch in den gleichzeitigen Überſetzungen des Salluſt, Livius, Virgil, Plinius; patres conscripti wird z. B. mit „o ihr zuſammengeſchriben vätter" überſetzt.

Darin nun daß ſich Luther eine Überſetzung nicht der Vulgata, ſondern des Grundtextes zur Aufgabe machte, folgte er nur der den „Quellen" zugewandten geiſtigen Strömung, welche ſchon der Humanismus herbeigeführt hatte. Aber es gehörte ſeine völlige Befreiung von den Feſſeln der kirchlichen Autorität und ſein in Gott ſtarker Mut dazu, um als Bibelüberſetzer dieſer Strömung folgen und den zahlreichen und heftigen Anklagen ſeiner päpſtlichen Gegner, daß er den „bewährten alten Text der chriſt-

in dem in München bei Huttler 1881 u. 1882 veröffentlichten Codex Teplensis enthalten iſt.

[1]) Vgl. Hopf a. a. O., S. 15 ff. W. Grimm, Kurzgefaßte Geſch. der lutheriſchen Bibelüberſetzung bis zur Gegenwart, mit Berückſichtigung der vorlutheriſchen deutſchen Bibel (Jena 1884), S. 1 ff.

lichen Kirche“ verlaſſen habe, Trotz bieten zu können. Dabei waren ganze Berge von Schwierigkeiten zu überwinden, die man ſich bei dem damaligen Stande der Sprachwiſſenſchaft und der Exegeſe und bei der Beſchränktheit und Unvollkommenheit der Hilfsmittel, die Luther zugebote ſtanden [1]), nicht groß genug denken kann. Er bezeugt ja auch wiederholt, beſonders bezüglich des Hiob und der Propheten, wie er mit ſeinen Gehilfen habe ſchwitzen und ſich ängſtigen müſſen, und wie ſauer ihnen die Arbeit geworden ſei, und zuweilen überkam ihn das Gefühl, als habe er ſich zu viel unterwunden, ſonderlich das Alte Teſtament zu verdeutſchen [2]). Will man erkennen, wie Großes er trotzdem in der richtigen Wiedergabe des Grundtextes geleiſtet hat, ſo darf man natürlich nicht das jetzt gewonnene Verſtändnis desſelben zum Maßſtab nehmen. Den rechten Maßſtab geben nur die damals vorhandenen ſonſtigen Bibelüberſetzungen, insbeſondere die vorzüglichſte derſelben, die damalige lateiniſche Kirchenbibel; und da durfte Luther ohne Frage in berechtigtem Selbſtbewußtſein ſagen (E. A. 63, 24), daß, wenn er ſich auch nicht rühmen könne, alles erlangt zu haben, ſeine deutſche Bibel doch an vielen Orten lichter und gewiſſer ſei, denn die lateiniſche. Zwar gebrauchte er die ihm ſeit ſeiner Erfurter Zeit vertraute Vulgata neben der Septuaginta immer als ein Haupthilfsmittel zum Verſtändnis des Grundtextes. Seine Überſetzung, zumal in ihrer erſten Geſtalt, iſt darum oft genug auch in ſolchen Stellen von der Vulgata oder Septuaginta abhängig, wo dieſe den Sinn des Grundtextes verfehlt haben [3]); und auch wo Luther einen andern Sinn ausdrückt, als die Vulgata, iſt er doch manchmal weniger vom Grundtext, als von der unrichtigen lateiniſchen Überſetzung aus auf denſelben geführt worden [4]). Aber zunächſt wird man ſchon in den erſten Ausgaben, die einzige Stelle Hebr. 13, 16 und etwa noch Tob. 6, 19—23

---

[1]) Ein Verzeichnis derſelben hat Hopf a. a. O., S. 48 ff. aufzuſtellen verſucht.

[2]) Vgl. Schott a. a. O., S. 87. 91. 144.

[3]) Vgl. Hopf, S. 214.

[4]) So z. B. Gen. 6, 3 f. Jeſ. 2, 22; 28, 19 u. a.

und 8, 4 ausgenommen [1]), nicht leicht finden, daß Luthers Abhängigkeit von der Vulgata irgendwo einen unbiblischen Gedanken zur Folge gehabt hat. Sodann hat doch schon das erste Neue Testament Luthers so zahlreiche Berichtigungen der Vulgata nach dem Grundtext enthalten, daß seine päpstlichen Gegner nicht genug Zeter darüber schreien konnten [2]). Und in noch viel zahlreicheren Stellen hat Luther im Alten Testament die Vulgata nach seinem besseren Verständnis des Grundtextes berichtigt. Endlich zeigen auch die Verbesserungen der späteren Ausgaben, daß Luther mit der Zeit immer unabhängiger von den alten Übersetzern geworden und dem richtigen Verständnis des Grundtextes immer näher gekommen ist [3]). Bei alledem sind freilich auch noch in der Ausgabe letzter Hand genug Stellen übrig geblieben, in welchen der Sinn des Grundtextes infolge des Einflusses der lateinischen oder der griechischen Bibel verfehlt ist. Es läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß in einzelnen Stellen der wahre Sinn von den alten Übersetzern besser getroffen ist, als von Luther. Und auch an solchen Stellen fehlt es nicht, in welchen Luthers frühere Übersetzung richtiger war, als die spätere. Sein rastloses Streben, in dem er sich nie genug that, ging aber immer darauf, den Sinn des Grundtextes so treu als möglich wiederzugeben. — Wie ernstlich ihm daran gelegen war, hat er auch damit bewiesen, daß er es nicht verschmähte, die durch seinen Vorgang angeregten Bibelverdeutschungsversuche anderer sich zunutze zu machen, selbst wenn sie von so übelberüchtigten Männern herrührten, wie Hetzer

---

1) Hebr. 13, 16 hatte Luther anfangs übersetzt: „Der Wohlthat aber und des Mitteilens vergesset nicht; denn mit solchen Opfern verdienet man sich wohl um Gott" (Vulg.: „talibus enim hostiis promeretur deus"). Über Tob. 6, 19—23 u. 8, 4 vgl. W. Grimm in den „Stud. u. Krit." 1883, S. 397 f.

2) Unter den 607 Stellen, die Emfers N. T. als solche bezeichnet, „wo Luther dem Text des N. T. zugethan und abgebrochen, wo er auch denselbigen durch falsche Glossen auf unchristlichen Verstand gezogen hat", enthalten die meisten Abweichungen von der Vulgata.

3) Vgl. z. B. in Bindseils kritischer Bibelausgabe Stellen wie Matth. 9, 16; 23, 25. Mark. 9, 40. Luk. 16, 22 f. u. v. a.

und Joh. Denk, die ihm mit ihrer im Jahre 1527 in Worms erſchienenen Prophetenüberſetzung zuvorgekommen waren [1]). Und ſelbſt von ſeinen ſchmähſüchtigen Kritikern, die er ſonſt als „Meiſter Klügling“ und „päpſtliche Eſelsköpfe“ verſpottete, nahm er Belehrung an, wenn er etwas Gutes und Richtiges bei ihnen fand. Durch Wicels berechtigten Tadel hat er ſich z. B. beſtimmen laſſen, in Jon. 2, 9 und Hoſ. 4, 8 die gegen die Papiſten gemünzten falſchen Überſetzungen: „aber die ſich verlaſſen auf ihre Werke, die doch nichts ſind, achten der Gnade nicht“ und „Sie geben Ablaß für ihre Sünden“ zu beſeitigen; in Jer. 4, 27 das ganz verfehlte: „und ich will gar nicht ſchonen“ in das gegenteilige: „und will's doch nicht gar aus machen“, in Jeſ. 40, 10 das anfängliche „ſiehe ſeine Arbeit und ſein Thun wird nicht ohne Frucht ſein“ in „ſiehe ſein Lohn iſt bei ihm, und ſeine Vergeltung iſt vor ihm“ zu verbeſſern, und in Hoſ. 7, 8 Wicels Überſetzung: „Ephraim menget ſich unter die Völker“ aufzunehmen [2]). Selbſt den tadelnden Bemerkungen des „Sudlers“ Hieron. Emſer hat er einige Rechnung getragen, in Phil. 3, 20 nicht einmal zum Vorteil ſeiner Überſetzung; denn ſein anfängliches „unſere Bürgerſchaft aber iſt im Himmel“ kam dem Sinn des Grundtextes näher, als die ſeit 1530 aufgenommene der Vulgata entſprechende Überſetzung Emſers: „Unſer Wandel aber iſt im Himmel“ [3]).

Auf das Verhältnis, in welchem Luthers Überſetzung zu der überlieferten Geſtalt des hebräiſchen Textes ſteht, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich will nur als einen weiteren Beleg dafür, wie ernſtlich er bemüht war, den wahren Sinn des Grund-

---

1) Vgl. Schott, S. 50 f. 54. 76 ff. Hopf, S. 96 f.

2) Vgl. Schott, S. 140. Hopf, S. 108 ff. 273 f. Auch das gar zu draſtiſch-anſchauliche „und Krieger mit Bier zu zechen“ in Jeſ. 5, 13 hat Luther auf Wicels Tadel hin fallen laſſen.

3) Mehr zu billigen iſt, daß er durch Emſers Tadel ſich beſtimmen ließ, in den Evangelien den altkirchlichen Ausdruck „Thut Buße“ ſtatt ſeines anfänglichen „Beſſert euch“ wieder aufzunehmen, und die vielen griechiſchen Flexionsformen der Namen, über welche Emſer ſpottete, „Luther ſei ſo gar geckiſch und greckiſch worden in kurzen Jahren“, faſt durchweg durch die üblichen lateiniſchen zu erſetzen. Vgl. Hopf, S. 110. 226.

textes selbständig und von der Tradition unabhängig zu ermitteln, das eine bemerken, daß er sich keineswegs einfach an die überlieferte Punktation hielt. Er wußte wohl, daß Moses und die Propheten nicht mit Punkten geschrieben haben; diese galten ihm als ein „neu Menschenfündlein", und er argwöhnte, daß zuweilen sogar die Christusfeindschaft der Juden den wahren Sinn durch die beigesetzten Punkte habe verdecken wollen (E. A. 32, 356f.). Nicht selten, und zwar auch in Fällen, wo sein christologisches Interesse nicht ins Spiel kam, hat er sich darum bemüht, ohne Rücksicht auf das supra und infra scriptum der Rabbinen, den wahren Sinn des hebräischen Konsonantentextes zu ermitteln (vgl. z. B. zu Ps. 118, 12 E. A. 37, 264f.; zu Jes. 9, 5 E. A. 32, 356). Auch die ihm bekannten rabbinischen Auslegungen hat er oft eingehend geprüft und seine davon abweichende Übersetzung zu rechtfertigen versucht. — Nur in ganz vereinzelten Fällen, wo er trotz aller aufgewendeten Mühe zu keiner Gewißheit über den wahren Sinn gelangen konnte, oder wo ihm der Streit der Gelehrten über den Sinn dunkler Wörter für den Glauben und die Religion völlig bedeutungslos erschien, entschlug er sich weiteren Forschens, gestand wohl auch, er habe versuchen müssen, den Sinn zu erraten oder erklärte, danach wolle er die Zänker suchen lassen bis an den jüngsten Tag und wolle es dieweil verstehen, wie es gedeutscht sei [1]).

Man könnte nun freilich sagen: wenn es der Meisterschaft und der rastlosen Arbeit Luthers auch gelungen sein mag, im ganzen und großen den Grundtext getreuer wiederzugeben, als die damalige lateinische Kirchenbibel, so könne seine Übersetzung doch gegenüber dem jetzt gewonnenen besseren Verständnis des Grundtextes auf den Vorzug der Richtigkeit und Treue nicht mehr Anspruch machen. In der That ist ja auch nicht zu leugnen, daß die Lutherbibel gerade in dieser Beziehung am meisten als das, wenn auch noch so meisterhafte Werk einer bestimmten Zeit sich

---

[1]) Vgl. zu Ps. 16, 2 Erl. Ausg. 38, 136; zu Sach. 4, 12 E. A. 42, 222ff.; die Glosse zu Gen. 41, 43 u. die Enarrat. in Gen. zu Gen. 33, 18 u. 47, 2.

darſtellt, das wie jedes Menſchenwerk auch dem Veralten und der Beſſerungsbedürftigkeit unterliegt. In der genauen und richtigen Wiedergabe des Grundtextes iſt Luthers Bibelüberſetzung ohne Frage von manchen Neueren übertroffen. Indeſſen haben doch viele übertriebene Vorſtellungen von der Inkongruenz der Überſetzung Luthers mit dem Grundtext. Nachdem Referent in einem Zeitraum von bald 20 Jahren alljährlich viele Wochen daran gewendet hat, zu prüfen, was an der Überſetzung Luthers berichtigungsbedürftig iſt, darf er wohl glauben das wirklich vorhandene Maß jener Inkongruenz einigermaßen zu kennen. Zunächſt iſt zu konſtatieren, daß Luther zwiſchen Überſetzung und Auslegung wohl zu unterſcheiden wußte, und daß darum ſehr viele ungeſchichtliche, dem damaligen Stand der Exegeſe entſprechende Auffaſſungen namentlich altteſtamentlicher Texte, die wir in ſeinen Kommentaren finden, auf ſeine Überſetzung keinen Einfluß geübt haben. Sodann kann ich verſichern, daß ich je länger um ſo mehr erkannt habe, in wie hohem Maße unſer Luther ſich nicht nur in den Geiſt und Inhalt der heiligen Schrift eingelebt, ſondern auch mit der Eigentümlichkeit der bibliſchen Ausdrucksweiſe vertraut gemacht hatte, und wie er dadurch inſtand geſetzt war, oft mit bewunderungswürdiger Sicherheit, oft auch mit genialer Divination in das richtige Verſtändnis des Grundtextes einzudringen. Man kann hundertfältig die Erfahrung machen, daß auch was auf den erſten Anblick beſſerungsbedürftig erſcheint, bei genauerem Zuſehen ſich als treffliche deutſche Wiedergabe des weſentlichen Sinnes erweiſt. Und ganz abgeſehen von den Stellen, in welchen auch unſere heutige Exegeſe über den wahren Sinn noch nicht einig iſt und auch der von Luther ausgedrückte noch ſeine Vertreter hat, auch die Fälle ſind nicht ganz ſelten, in welchen die Einmütigkeit der heutigen Exegeſe in einer von Luther abweichenden Auffaſſung vor einer gründlichen neuen Unterſuchung ſich mehr als eine konventionelle, denn als eine ſolid begründete zeigt. Dazu betrifft ein guter Teil des Berichtigungsbedürftigen, wenn es auch für das genauere Verſtändnis nicht ohne Bedeutung iſt, gar nicht unmittelbar das Gebiet des Glaubens und der Religion. Und endlich giebt Luther, auch wo er entſchieden falſch überſetzt, zwar

öfters einen über den Inhalt des betreffenden Schriftworts und über die geschichtliche Offenbarungsstufe, der es angehört, hinausgreifenden Sinn, dabei aber immer aus der Schrift selbst und aus den Tiefen der christlichen Erfahrung geschöpfte Wahrheiten. Ich darf mich für alles dies auch auf das Zeugnis der verehrten Männer berufen, deren Mitarbeiter im Werke der Bibelrevision ich sein durfte; sie werden gewiß alle mit mir der Überzeugung sein, daß auch bezüglich der richtigen Wiedergabe des Grundtextes die Lutherbibel im großen und ganzen ein Meisterwerk ist und bleibt, und daß die erforderliche Besserungsarbeit daran in keinem wesentlich andern Verhältnis zu Luthers Arbeit steht, als einst jene Mitarbeit seiner Gehilfen.

Der hohe Wert der Lutherbibel und ihre Unersetzbarkeit durch eine neuere den Grundtext genauer wiedergebende Bibel beruht aber in erster Linie auf der Art und Weise, wie Luther das von ihm gewonnene Verständnis des Grundtextes zum Ausdruck gebracht hat. Aus seinem an Wenceslaus Linck in Nürnberg gerichteten Sendschreiben über das Dolmetschen (von 1530) und aus seiner Schrift „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens“ (von 1533) ist bekannt, wie klar ihm die deutsche Volksbibel als Ziel seines Strebens vor Augen stand. Jene sklavisch treue Nachbildung lateinischer, griechischer oder hebräischer Konstruktionen und Ausdrucksweisen geißelt er als lächerliche Thorheit der Buchstabilisten. „Ich habe“ — sagt er (E. A. 65, 109) — „deutsch, nicht lateinisch noch griechisch reden wollen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen fürgenommen habe.“ Von einer deutschen Bibelübersetzung wird auch heutzutage jeder Einsichtige nach der Sinngetreuheit vor allem fordern, daß sie den Gesetzen und der Art der deutschen Sprache entspreche. — Zu dem Ideal einer guten Übersetzung gehört nach unsern Begriffen allerdings weiter das, daß sie auch in der Ausdrucksweise den Grundtext so genau nachbilde, als es möglich ist, ohne die Klarheit und Verständlichkeit zu beeinträchtigen und dem deutschen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun. In welchem Maße dies geschehen kann, das hängt aber wesentlich von dem Zwecke ab, den der Übersetzer verfolgt, und von den Lesern, für welche die Übersetzung bestimmt ist.

Wer darauf ausgeht, die Eigentümlichkeit des Originals nach Inhalt und Form möglichſt vollſtändig wiederzugeben, ſo daß das nationale, zeitalterliche und ſelbſt das individuelle Gepräge desſelben auch in der Überſetzung erkennbar wird, der muß die eigene Sprache der fremden möglichſt anbequemen und, ſo viel es dieſelbe immer zuläßt — und unſere bildſame deutſche Sprache iſt ja vor andern dazu geeignet —, das Satzgefüge, die Wortſtellung, die Redewendungen, die Bilder und Tropen, kurz den ganzen Charakter der Darſtellung kunſtmäßig nachzubilden ſuchen. Aber wie wertvoll eine ſolche Überſetzung auch ſein kann, nur ein gebildeter Leſerkreis, der mit der kunſtvolleren Geſtaltung unſerer Mutterſprache ſchon vertraut iſt, wird ſie zu würdigen und recht zu verſtehen vermögen. Luthers Abſehen war ein anderes. Er wollte Gottes Wort ſeinem lieben deutſchen Volk in ſeiner eigenen, für klein und groß, gebildete und ungebildete verſtändlichen Sprache darbieten. Da kam alles in erſter Linie auf den Inhalt an; ihn ſo klar und verſtändlich als möglich auszudrücken, war die Hauptaufgabe, gegen welche die einer Nachbildung der Darſtellungsform zurücktreten mußte. Die praktiſch-volkstümliche Beſtimmung ſeiner Überſetzung erlaubte Luther nicht, in der Anbequemung der deutſchen Sprache an die hebräiſche und griechiſche ſo weit zu gehen, als es die Bildungsfähigkeit derſelben zuließ; was der Schlichtheit und Einfachheit der Rede, die der gemeine Mann führt und verſteht, allzu fremdartig iſt, das mußte er meiden. Es iſt ja bekannt, wie er Spalatin erklärte, „Schloß- und Hofwörter“ könne er nicht brauchen, und an Linck ſchrieb (E. A. 65, 110): „Man muß die Mutter im Hauſe, die Kinder auf der Gaſſe, den gemeinen Mann auf dem Markt fragen und denſelbigen auf das Maul ſehen, wie ſie reden, und danach dolmetſchen; ſo verſtehen ſie es denn und merken, daß man deutſch mit ihnen redet.“ So ergab ſich für ihn der Grundſatz (E. A. 37, 258): „Wer deutſch reden will, der muß nicht der hebräiſchen Worte Weiſe führen, ſondern muß darauf ſehen, wenn er den hebräiſchen Mann verſtehet, daß er den Sinn faſſe und denke alſo: Lieber, wie redet der deutſche Mann in ſolchem Fall? Wenn er nun die deutſchen Worte hat, die hierzu dienen, ſo laſſe er die hebräiſchen Worte fahren und ſpreche frei den Sinn heraus aufs

beſte, ſo er kann.“ Nach dieſem Grundſatz hat er viele Bilder und Tropen, die dem Vorſtellungskreis unſeres Volkes gar zu fremd ſind, beſeitigt, hebräiſche und griechiſche Redeweiſen und zuweilen im Spruchbuch und Jeſus Sirach ſelbſt ganze Sprichwörter durch gebräuchliche deutſche erſetzt, wo die Kürze des Ausdrucks den Text dunkel und unverſtändlich gemacht hätte, durch Umſchreibungen nachgeholfen, kurz der Art der deutſchen Volksſprache und dem Verſtändnis des gemeinen Mannes überall volle Rechnung getragen. Von ſolcher Freiheit gegenüber der Darſtellungsform, die er ſich von Anfang an mit klarem Bewußtſein genommen, macht er in den ſpäteren Ausgaben immer ausgiebigeren Gebrauch; am allermeiſten in dem bibliſchen Buch, auf welches er die größte Sorgfalt verwendet hat, in dem Pſalter; da zielen weitaus die meiſten ſpäteren Änderungen darauf, die Überſetzung nicht wortgetreuer, ſondern deutſcher und verſtändlicher zu machen, wie denn Luther in der Nachrede zu dem Pſalter von 1531 ſelbſt erklärt (E. A. 37, 105), ſein früherer Pſalter ſei an vielen Orten dem Hebräiſchen näher und dem Deutſchen ferner, der neue aber dem Deutſchen näher und dem Hebräiſchen ferner [1]). In einzelnen Fällen iſt Luther allerdings in dieſem Verdeutſchungsſtreben zu weit gegangen, aber auch nur in einzelnen Fällen; ſonſt muß man mit Goethe [2]) urteilen, daß gerade dieſes Verfahren ſeine Überſetzung erſt recht geeignet gemacht hat, die deutſche Volksbibel zu werden. Auch von uns wird niemand manche ganz freien, aber doch den weſentlichen Sinn treffenden Überſetzungen mit ſolchen, welche die

---

1) Vgl. Schott, S. 67. Hopf, S. 117 f.

2) Goethe, Aus meinem Leben, Tl. III, B. 11: „Daß dieſer treffliche Mann (Luther) ein in dem verſchiedenſten Stile verfaßtes Werk und deſſen dichteriſchen, geſchichtlichen, gebietenden, lehrenden Ton uns in der Mutterſprache wie aus einem Guſſe überlieferte, hat die Religion mehr gefördert, als wenn er die Eigentümlichkeiten des Originals im einzelnen hätte nachbilden wollen. Vergebens hat man nachher ſich mit dem Buche Hiob, den Pſalmen und anderen Geſängen bemüht, ſie uns in ihrer poetiſchen Form genießbar zu machen. Für die Menge, auf die gewirkt werden ſoll, bleibt eine ſchlichte Übertragung immer die beſte. Jene kritiſchen Überſetzungen, die mit dem Original wetteifern, dienen eigentlich nur zur Unterhaltung der Gelehrten unter einander.“

Ausdrucksweiſe des Grundtextes genauer nachbilden, vertauſchen wollen. Oder möchte jemand in Anlehnung an Luthers frühere wörtlichere Überſetzung mit v. Meyer und Stier in Pſ. 33, 4 ſchreiben: „ſein Thun iſt lauter Treue“ ſtatt „was er zuſagt, das hält er gewiß“? oder gar Pſ. 63, 6: „Da würde meine Seele gleich als von Fett und Feiſtem ſatt werden und mein Mund mit fröhlichen Lippen rühmen“ ſtatt: „Das wäre meines Herzens Freud' und Wonne, wenn ich dich mit fröhlichem Munde loben ſollte“ (vgl. dazu E. A. 37, 256 f.)? oder in Pſ. 63, 7: „Wenn ich dein gedenke auf meinem Lager, ſo ſinne ich Nachtwachen lang von dir“ ſtatt: „Wenn ich mich zu Bette lege, ſo denke ich an dich, wenn ich erwache, ſo rede ich von dir.“ Wie anders als die frühere wörtlichere Überſetzung in Pſ. 68, 21: „Der Gott iſt uns ein Gott des Heils und ein Herr Herre dem Tod zu entlauffen“ fällt das nachmalige: „Wir haben einen Gott, der da hilft, und den Herrn Herrn, der vom Tode errettet“ ins Ohr! Oder in Pſ. 73, 9 das jetzige: „Was ſie reden, das muß vom Himmel herab geredet ſein; was ſie ſagen, das muß gelten auf Erden“ im Vergleich mit dem früheren, wörtlichen: „Sie ſtellen ihren Mund in den Himmel, und ihre Zunge geht im Lande um!“ Und wie anders geht es zu Herzen, wenn es in Pſ. 73, 25. 26 ſtatt: „Wen hab' ich im Himmel? und auf Erden gefällt mir nichts, wenn ich bei dir bin. Mein Fleiſch und mein Herz iſt verſchmachtet, Gott iſt meines Herzens Hort und mein Teil ewiglich“ nun heißt: „Wenn ich nur dich habe, ſo frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verſchmachtet, ſo biſt du doch Gott allezeit meines Herzens Troſt und mein Teil.“

Man würde aber ſehr irren, wenn man meinen wollte, Luther habe die Aufgabe, auch die Ausdrucksweiſe des Originals nachzubilden, gaz aus den Augen gelaſſen. Gerade darin zeigt ſich ſeine Meiſterſchaft, daß er ihre Erfüllung mit jenem Verdeutſchungsſtreben oft in bewunderungswürdiger Weiſe zu vereinigen weiß. Man kann das ſchon bezüglich einzelner Ausdrücke und Redewendungen wahrnehmen. Wo ein Wort, eine Redeweiſe, ein Bild zum vollen Ausdruck des Sinnes, des religiöſen Affekts, der Ge-

mütsſtimmung, kurz des mannigfaltigen Charakters der inneren Lebenszuſtände beiträgt, da hält ſich Luther an das Wort; denn von dem Inhalt des göttlichen Worts wollte er auch nicht das Kleinſte verloren gehen laſſen. Auch darin verfuhr er nach klar bewußten Grundſätzen. „Doch hab' ich" — ſo heißt es in dem Sendſchreiben an Linck (E. A. 65, 114 f.) — „wiederum nicht allzu frei die Buchſtaben laſſen fahren, ſondern mit großen Sorgen ſamt meinen Gehilfen darauf geſehen, daß, wo an einem Ort gelegen iſt, hab' ich's nach den Buchſtaben behalten und ... habe eher wollen der deutſchen Sprache abbrechen, denn von dem Wort abweichen." Und in der Abhandlung von Urſachen des Dolmetſchens ſagt er (E. A. 37, 260): „Wiederum haben wir zuweilen auch ſtracks den Worten nach gedolmetſcht, ob wir's wol hätten anders und deutlicher können geben, darum daß an denſelben Worten etwas gelegen iſt." Als Beiſpiele führt er an: Joh. 6, 27: „denſelbigen hat Gott der Vater verſiegelt", wo „gezeichnet" oder „meinet Gott" deutſcher geweſen wäre; Pſ. 68, 19: „du haſt das Gefängnis gefangen", wo das deutſchere: „du haſt die Gefangenen erlöſet" den feinen und reichen Sinn des Hebräiſchen nicht wiedergebe. Auch über die Beibehaltung von hebräiſchen Redensarten, wie „Gnade finden für jemands Augen", „der HERR erleuchte ſein Angeſicht über dir" u. dgl. rechtfertigt er ſich gelegentlich [1]). Um der Lehre und des Troſtes unſeres Gewiſſens willen — ſagt er (E. A. 37, 260) — müßten wir ſolche Worte behalten, gewohnen und alſo der hebräiſchen Sprache Raum laſſen, wo ſie es beſſer macht, denn unſre deutſche thun kann. — Auch im Pſalter, wo er am freieſten verdeutſcht, durfte er ſich rühmen (E. A. 37, 105), nach dieſen Grundſätzen, „alle Wort auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treuen verdeutſcht" zu haben. — Es ſind auf dieſe Weiſe durch Luther gar manche hebräiſche Redeweiſen in den allgemeinen deutſchen und noch mehrere in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt worden. — Aber nicht nur im einzelnen ſchloß ſich Luther, wo es der Inhalt forderte, auch in der Form genauer an das Original an. Auch

[1]) Vgl. Hopf, S. 255 f.

im großen hat er die Aufgabe, die Darſtellungsform des Originals nachzubilden, geiſtvoll aufgefaßt und in der ihm durch ſeinen Zweck vorgeſchriebenen Weiſe meiſterhaft erfüllt. Der Reichtum ſeiner religiöſen Erfahrung, ſeine leichte und klare Auffaſſungsgabe, ſein feines Verſtändnis für alles, was das Menſchenherz bewegt, ſein offener Sinn für alles Große, Schöne und Heilige, ſeine natürliche Beredſamkeit, ſeine erworbene Herrſchaft über die deutſche Sprache, ſeine hohe dichteriſche Begabung ſetzten ihn inſtand, den verſchiedenen Ton, das eigentümliche Kolorit der bibliſchen Rede in gutem, klarem Deutſch in einer oft ganz unübertrefflichen Weiſe wiederzugeben. In lebendigem Wechſel ſchließt ſich ſeine Rede dem Darſtellungscharakter des Originals und damit dem Inhalte an, bald im ſchlichten Ton des Erzählers, oder in dem ruhigen der lehrhaften Rede, bald im Ton des feuerſprühenden Affekts oder in hochdichteriſchem Schwung, bald kurz, körnig und gedrängt, bald wieder in anmutiger, behaglicher Wortfülle. Welch innigen, rührenden Ausdruck findet z. B. Davids Klage um Jonathan 2 Sam. 1! Wie niederſchmetternd lautet die Ankündigung des Gerichtstags Jehovas in Jeſ. 2! Wie vollen Ausdruck findet die Angſt des aus der Tiefe der Sündennot zu Gott rufenden Herzens und wiederum der Jubel deſſen, der Vergebung gefunden hat! Wie tröſtlich und herzgewinnend klingen Gnadenworte, wie: „Ob auch ein Weib ihres Kindleins vergäße, ſo will ich doch deiner nicht vergeſſen!“ Und wie glücklich iſt in vielen Stellen auch die „reiſige und prächtige Sprache“ des Buches Hiob wiedergegeben, z. B. in der herrlichen Schilderung des Schlachtroſſes! Es war in der That ein wohlverdientes Lob, wenn der Dompropſt zu Magdeburg und Meißen Fürſt Georg von Anhalt von der Lutherbibel rühmte, daß darin „auch der heilige David und die heiligen Propheten ſo vernehmlich und deutlich in Worten und Sinne reden, als wären ſie in unſerer Mutterſprache geboren und erzogen“.

Ich muß darauf verzichten, des weiteren von der Einfachheit und Natürlichkeit, der Kraft und Lebendigkeit, dem Reichtum und der würdevollen Schönheit der Bibelſprache Luthers, von ihrem Wohllaut im Rhythmus und in der Lautfolge, ſowie davon zu

reden, mit welcher bis ins Kleinſte gehenden Sorgfalt Luther in allen dieſen Beziehungen ſein Werk immer mehr vervollkommnet hat [1]). Wer in andern Schriften Luthers beleſen iſt, wird namentlich den Takt bewundern, mit welchem er in der Bibelüberſetzung die Derbheit, in der er ſonſt nichts Geringes zu leiſten pflegt, vermieden, dabei aber doch immer die Dinge beim rechten Namen genannt hat [2]). — Auch von der Geiſtesfreiheit und dem geſunden kritiſchen Sinn Luthers, den er — wie in der Anordnung der neuteſtamentlichen Schriften [3]) — ſo auch in der Ausſcheidung unechter Stellen (man denke an 1 Joh. 5, 7!) und im A. T. und in den Apokryphen [4]) zuweilen auch in Berichtigungen von Textfehlern nach eigener Vermutung bekundet hat, wäre manches zu ſagen. Doch ſoll nur von dem, was Luther vor allem zum Bibelüberſetzer der Deutſchen und ſeine Bibel zu einem unerſetzlichen Kleinod unſeres Volkes gemacht hat, etwas näher geſprochen werden. Bekannt iſt ſein Wort (E. A. 65, 115), zum Dolmetſchen gehöre „ein recht fromm, treu, fleißig, furchtſam, chriſtlich, gelehret, er-

---

1) Ausführliches darüber findet man bei Hopf, S. 263—293.

2) Auch darin iſt in ſpäteren Ausgaben im Vergleich mit den früheren immer mehr gebeſſert. Luk. 23, 35 ſtand z. B. anfangs „runtzeten die naſen"; Luk. 24, 14. 15 „ſchwetzten" ſt. „redeten"; Joh. 1, 15; 11, 43; 12, 44 u. öfters „ſchreien" ſt. „rufen" u. dgl.

3) Während Luther bekanntlich dazu neigt, die überlieferte Zahl der kanoniſchen Bücher zu beſchränken, tritt die entgegengeſetzte Neigung nicht nur in der Aufnahme des 3. und 4. Buches Esra (und des 3. Makkabäerbuches) unter die Apokryphen in der Zürcher Bibel, ſondern auch in derjenigen des von der alten Kirche verworfenen, von Gregor d. Gr. aber anerkannten, in den Bibelhandſchriften des ſpäteren Mittelalters häufig ſich findenden Laodicenerbriefes unter die Pauliniſchen Briefe in der Wormſer Bibel von 1529, der Straßburger von 1530, der Augsburger von 1534 und der Frankfurter von 1534 an den Tag. Derſelbe ſtand auch ſchon in Handſchriften (ſo im Codex Teplensis) und in Ausgaben (ſo in der Nürnberger von 1483) der vorlutheriſchen deutſchen Bibel. Auch in die katholiſchen deutſchen Bibeln von J. Dietenberger (1534) und Joh. Eck (1536) iſt er aufgenommen.

4) Hinſichtlich der Apokryphen vgl. W. Grimm in d. „Stud. u. Krit." 1883, S. 382. 388. 394 und desſelben „Kurzgefaßte Geſch. u. ſ. w.", S. 22.

fahren, geübt Herz". Zum Meiſter in der Bibelüberſetzung hat ihn vor allem das gemacht, daß er ſelbſt vor andern ein im Worte Gottes lebender, in der Anfechtung geübter und im Kampf bewährter Held des Glaubens und des Gebetes war. Er war gewohnt, täglich aus der heiligen Schrift geiſtliche Nahrung, Troſt in ſeinen Anfechtungen, Rat in zweifelhaften Sachen, Kraft und Mut in ſeinen Kämpfen zu holen. Faſt täglich hat er — wie Melanchthon bezeugt — eine beſtimmte Zeit dazu angewendet, einige Pſalmen zu recitieren und ſeine eigenen Bitten und ſeine Fürbitten für die geſamte chriſtliche Kirche oft unter Seufzen und Weinen eingemiſcht [1]). So nahm er das Schriftwort nicht als ein vor Zeiten geredetes, ſondern als ein ewig lebendiges, inſonderheit zu ihm und zu ſeinen Zeitgenoſſen geredetes Gotteswort in ſein Herz auf, und aus ſeinem Herzen reproduzierte er es auch als Überſetzer ſo, daß es den Ton und die Farbe des religiöſen Lebens trägt. Die tiefen Wirkungen, die es auf ſein eigenes inneres Leben geübt, die reichen lebensvollen Beziehungen, in welche es zu ſeinen eigenen Erlebniſſen, Aufgaben, Anliegen und zu den Verhältniſſen ſeiner Zeit für ihn getreten war, ſpiegeln ſich durchweg in ſeiner Überſetzung. Wenn er auch — wie ich vorhin bemerkt habe — zwiſchen Überſetzung einer- und Auslegung und Anwendung anderſeits wohl zu unterſcheiden wußte, ſo war doch auch bei jener ſein Abſehen überall darauf gerichtet, die bleibende, praktiſche Bedeutung und die Anwendung des Schriftworts den Leſern ſo nahe als möglich zu legen. Daher macht er z. B. öfters aus der Erinnerung an geſchichtliche Thaten Gottes Charakteriſtiken Gottes und ſetzt deshalb praeterita in praesentia um (z. B. Pſ. 33, 9); daher überhaupt die von Hopf [2]) nachgewieſene Neigung Luthers, einzelnen Sprüchen eine allgemeinere Faſſung, die Geſtalt der Sentenz zu geben. Ohne Frage iſt der außerordentliche Erfolg, welchen Luthers Bibel ſofort bei ihrem Hervortreten gehabt hat, und der Eindruck, den ſeine Überſetzung mehr als jede andere noch heute auf jedes empfängliche Gemüt macht,

---

[1]) Vgl. Schott, S. 85.
[2]) Vgl. Hopf, S. 312.

hauptsächlich eben darin begründet, daß sie — selbst eine Frucht des Glaubens und des Gebets — Luthers Zeitgenossen und uns die Aneignung des Schriftworts so wesentlich erleichtert.

Allerdings hat — wie nicht verschwiegen werden soll — dieser hohe Vorzug der Lutherbibel auch eine Kehrseite. Es ist ihr infolge davon auch das Gepräge der Persönlichkeit Luthers und das Gepräge ihrer Entstehungszeit in nicht geringem Maße aufgedrückt.

Um zunächst einzelnes anzuführen, so hat Luther falschen Anwendungen des Schriftwortes, die zu seiner Zeit üblich waren, zu begegnen gesucht, und darum manche Ausdrücke der alten Bibelverdeutschung, die zur Rechtfertigung kirchlicher Mißbräuche und der Ansprüche des Klerus dienten, vermieden. Zum großen Ärger seiner päpstlichen Gegner ersetzt er z. B. im Neuen Testament das aus dem Griechischen πρεσβύτερος entstandene, aber mißverständlich gewordene „Priester" durch „Ältester" [1]); ferner das regere ecclesiam der Vulgata und das „die Kirche regieren" der alten deutschen Bibel durch das wortgetreue „die Gemeine weiden" (Apg. 20, 28) [2]); und das Wort „Kirche", welches er zwar für nicht recht deutsch, blind und undeutlich erklärt (E. A. 25, 354 u. 21, 102), aber doch sonst nicht selten in gutem Sinn gebraucht, hat er in der Bibel mit Rücksicht auf die Vorstellung, die das Volk damit zu verbinden pflegte, im Neuen Testament durchweg durch „Gemeine" ersetzt und im Alten Testament nur von heidnischen Tempeln oder ungesetzlichen Heiligtümern der Israeliten gebraucht [3]). Auch daß er anfangs im Neuen Testament den altkirchlichen Ausdruck „thut Buße" durch „bessert euch" ersetzt hatte, gehört hierher. — Weiter hat Luther auch manche handgreiflichen polemischen Beziehungen, die sich ihm aufdrängten, nicht vermieden. Wenn er das Wort „Pfaffen" für Götzenpriester und Wahrsager gebraucht, wenn eine dem Priester gegebene Ritualvorschrift (3 Mos. 21, 5) bei ihm lautet: „Er soll auch keine Platte machen auf seinem Haupt", wenn wir in der Beschreibung

---

[1]) Vgl. Hopf, S. 164.
[2]) Vgl. Hopf, S. 37. 166.
[3]) Vgl. Hopf, S. 163 f.

der Götzenprieſter Bar. 6 (V. 30 f.) leſen: „Und die Prieſter ſitzen in ihren Tempeln mit weiten Chorröcken, ſcheren den Bart ab und tragen Platten, ſitzen da mit bloßen Köpfen, heulen und ſchreien vor ihren Götzen“, ſo liegt vor Augen, wohin das zielt. Verſteckter ſind andere polemiſche Beziehungen, wie z. B. die Beibehaltung des hebräiſchen Wortes Maüſſim, worin Luthers Witz im Zuſammenhang mit ſeiner ſehr ernſtlich gemeinten Deutung der Charakteriſtik des Antiochus Epiphanes auf den Papſt als den Endechriſt eine Anſpielung auf die Meſſe fand [1]).

Wichtiger als ſolche Einzelnheiten iſt der allgemeinere Einfluß, welchen der große reformatoriſche Geiſtes- und Glaubenskampf gegen die Irrtümer und Finſterniſſe des Papſttums auf die Lutherbibel geübt hat. Namentlich beim Leſen der Pſalmen, insbeſondere der Gebete gegen Feinde und Verfolger, fühlt man ſich oft ganz hineinverſetzt in dieſen großen Kampf und in die zu Gott rufende Seele unſeres glaubensmutigen Heerführers in dieſem Kampfe. „Du wirſt ja nimmer eins mit dem ſchädlichen Stuhl, der das Geſetz übel deutet“ (Pſ. 94, 20), ſolche und viele ähnliche Pſalmworte laſſen faſt noch mehr ſehen, wie unſeres großen deutſchen Glaubenshelden Herz ſich geſtellet und gehalten hat in allerlei Sachen, Fahr und Not, als ſie in das Herz der Heiligen des Alten Bundes ſehen laſſen. Es hängt damit u. a. auch zuſammen, daß Luther oft — allein in den Pſalmen 11 mal [2]) — wo im Grundtext von eitlen oder trügeriſchen Reden geſprochen iſt, von falſcher Lehre und falſchen Lehrern redet, überhaupt gern „lehren“ ſtatt „reden“ ſetzt. — Noch mehr macht ſich durch die ganze Lutherbibel hindurch die evangeliſche Grundwahrheit, welche die Reformation wieder ans Licht zu ſtellen hatte, das sola fide geltend. Zeugniſſe gegen das Wertlegen auf die von Menſchen erſonnenen äußerlichen gottesdienſtlichen Werke, überhaupt gegen die Werkgerechtigkeit und für die Rechtfertigung aus dem Glauben und

---

[1]) Vgl. Luthers Vorrede über den Propheten Daniel bei Bindſeil VII, 382 f.

[2]) Man findet die Stellen verzeichnet bei Schröder, Die Pſalmen in revidiertem Text (Halle 1876) zu Pſ. 12, 3.

die Seligkeit aus Gnaden findet Luther nicht bloß da, wo sie wirklich enthalten sind, sondern — wie ihm schon Emser vorwarf [1]) — oft auch da, wo im Grundtext „weder des Glaubens noch der Werke gedacht wird". — Daran, um noch dies eine anzuführen, daß „predigen, Prediger, Predigt" häufig gebrauchte Lieblingsausdrücke Luthers sind, giebt sich der Wert kund, den er auf die Predigt als das fürnehmste Stück des Gottesdienstes legte. Schon Emser und Wicel haben das wiederholt getadelt; Luther aber hat sich durch diesen Tadel so wenig irre machen lassen, daß er auch noch das anfängliche „des Herrn Namen anrufen" in 1 Mos. 4, 26 und einer Reihe verwandter Stellen in „predigen von des Herrn Namen" verwandelt hat [2]). Nachmals haben übrigens die Katholiken sich mit dem Ausdruck mehr befreundet; sie haben doch gefunden, daß z. B. Jes. 40, 6 Luthers: „Es spricht eine Stimme: predige, und er sprach: was soll ich predigen?" eine bessere Übersetzung ist, als Ecks Wiedergabe des Vulgatatextes: „Die Stimme des Sagenden schrie, und ich sprach: „was soll ich schreien?" und so hat das „predige" und „predigen" auch in katholischen Übersetzungen Aufnahme gefunden [3]).

Soll man nun etwa jenes individuell-persönliche und zeitalterliche Element der Lutherbibel zu beseitigen versuchen? Ich antworte: in einzelnen Fällen ist es gewiß ratsam, da nämlich, wo dasselbe dem Verständnis des Zusammenhangs hinderlich ist und gar zu Fremdartiges in den Text bringt. Im allgemeinen aber gehören diese Elemente wesentlich zum Charakter der Lutherbibel und sind kein Mangel derselben. Sie dienen oft dazu, die ursprüngliche Kraft und Lebendigkeit des Bibelwortes in der Übersetzung wiederzugeben. In den Psalmen z. B. bezieht sich manche Klage, manches Gebets- und Glaubenswort wirklich auf einen religiösen Gegensatz, in welchem die Psalmisten zu ihren Feinden stehen; da ist's der praktischen Wirksamkeit des Psalmworts nur förderlich, wenn unserm deutschen Volk, was in der Tragweite des

---

[1]) Vgl. Hopf, S. 162.
[2]) Vgl. Hopf, S. 106 f.
[3]) Vgl. Hopf, S. 151 f.

Wortes liegt, die Anwendung auf die noch heute vorhandenen Hauptfeinde der echten Religion und des wahren Chriſtentums, auf den papiſtiſchen Aberglauben und den frivolen Unglauben ſchon durch die Überſetzung nahe gelegt wird. So lange es noch Papſttum und Werkgerechtigkeit und anderſeits Unglauben und religiöſe Gleichgiltigkeit zu bekämpfen giebt, bleibt es ein Vorzug der Lutherbibel, daß ſie auch indirekte Zeugniſſe des göttlichen Wortes dagegen klarer herausſtellt und ſo dem deutſchen Volk das Schwert des Geiſtes zum Kampf gegen ſeine Hauptfeinde fein zugerichtet in die Hand giebt. Es kommt hinzu, daß jenes individuell-perſönliche und zeitalterliche Element aufs innigſte zuſammenhängt mit jenem Hauptvorzug der Lutherbibel, welche ſie vor allem zur Kirchenbibel gemacht hat, damit daß in ihr das Schriftwort überhaupt im Geiſt des Glaubens und des Gebetes lebendig reproduziert iſt; und das Maß deſſen, worin ſie infolge dieſer Reproduktion die unvergängliche und nicht veraltende Lebenskraft des göttlichen Wortes mehr, als jede andere Bibelüberſetzung, dem Herzen nahe bringt, iſt ſo weit überwiegend, daß ſie durch jenes zeitalterliche Element niemals zu der Bedeutung eines bloßen großen Denkmals einer vergangenen kirchlichen Entwickelungsſtufe herunterſinken kann. In Luthers Überſetzung, die — wie Fürſt Georg von Anhalt ſagt — „aus ſonder Gnade und Gabe des heiligen Geiſtes“ oder — wie Marheinecke ſich ausdrückt [1]) — „nicht ohne lebendige Bewegung des nämlichen göttlichen Geiſtes, der ihre Urſchrift durchweht, zuſtande gekommen iſt“, hat vielmehr Gottes Gnade unſerm deutſchen Volke ſein Lebenswort für alle Zeiten geſchenkt.

Freilich konnte die Lutherbibel in unſerer Kirche niemals die Bedeutung gewinnen, welche die Vulgata in der katholiſchen Kirche hat; von Anfang an iſt der Vorwurf der Papiſten, daß ſie den Lutheriſchen als der authentiſche Text gelte, energiſch zurückgewieſen und die Pflicht und das Recht auf den Grundtext zurückzugehen nachdrücklich betont worden [2]). Falſchen Ruhmes bedarf ſie wahr-

[1]) Marheinecke, Über den religiöſen Wert d. deutſchen Bibelüberſetzung Luthers, S. 4.

[2]) Vgl. Hopf, S. 177ff.

lich nicht. Ihre unermeßliche segensvolle Bedeutung für das religiöse und kirchliche Leben hat sich von den Tagen an, wo sie zuerst den Hunger des deutschen Volks nach dem Evangelium gestillt, und — wie Cochläus klagt — selbst Schuster und unwissende Weiber zu Verteidigern der evangelischen Wahrheit gegen Priester und Mönche, ja sogar gegen Magister und Doktoren der Theologie gemacht hat, durch alle Jahrhunderte hindurch bewährt. Auch neuere Bibelübersetzer haben ihrem von keiner andern Übersetzung erreichten religiösen Wert thatsächlich Zeugnis gegeben, wie denn z. B. von de Wette bekannt ist, daß er in der Hausandacht nicht seine eigene, sondern Luthers Übersetzung gebrauchte. Eins mag hier noch besonders hervorgehoben werden. Die Lutherbibel hat auch in hohem Maße die Bedeutung eines Einheitsbandes der protestantischen Kirchen deutscher Zunge und zeitweise auch stammverwandter Völker gewonnen. Wohin Luthers Lehre drang, da fand auch seine Bibel Eingang, und, wo seine Sprache nicht verständlich war, da setzte man sie mehr oder weniger in die eigene Mundart um oder übersetzte sie in die Landessprache. So ist sie schon zu Luthers Lebzeiten nicht nur ins Plattdeutsche, sondern auch ins Dänische, Schwedische, Holländische und Isländische übertragen worden.

Von besonderem Interesse ist ihre wachsende Verbreitung auch in der reformierten Kirche. Nicht nur in der deutsch-reformierten Kirche und in Basel war die Lutherbibel von Anfang an im Gebrauch, sondern auch der Grundstock der Züricher Bibel war nur eine Wiedergabe derselben im Schweizerdialekt mit einzelnen Änderungen [1]); die prophetischen und poetischen Bücher des Alten Testaments und die Apokryphen waren allerdings selbständige Arbeiten der Züricher „Prädikanten"; aber auch in der schweizerisch-reformierten Kirche wurde diese Züricher Bibel nur in wenigen, auch sonst von Zürich abhängigen Kantonen die ausschließlich ge-

---

[1]) Ihrer sind aber nicht so viele, als es nach der Darstellung Mezgers in seiner verdienstlichen Schrift: „Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in d. schweizerisch-reform. Kirche" (Basel 1876) scheint; vgl. darüber Schröder in den „Stud. u. Krit." 1878, S. 344 f.

brauchte Kirchenbibel; in den meiſten wurde daneben, in manchen ſogar ausſchließlich die Lutherbibel gebraucht; und die öfters wiederholten und — wie man anerkennen muß — ſehr ſorgfältigen Reviſionen der Züricher Bibel hatten nur den Erfolg, daß ihr Gebiet ſich mit der Zeit immer mehr verengerte und die unrevidierte Lutherbibel immer mehr Boden gewann, eine Thatſache, welche von allzu eifrigen Betreibern der Bibelreviſion die ernſteſte Beachtung fordert. Vollends der Verſuch, die wortgetreuere Überſetzung des Herborner Piscator in der Berner Kirche zur offiziellen Bibel zu machen, hatte nur einen ſehr vorübergehenden Erfolg; bald war ſie wieder gänzlich von der Lutherbibel verdrängt [1]).

Wie die Spaltung zwiſchen der lutheriſchen und der reformierten Kirche die Verbreitung der Lutherbibel in der letzteren nicht hindern konnte, ſo konnte ſich aber auch ſelbſt die katholiſche Kirche dem Einfluß derſelben nicht entziehen. Nicht bloß die Proteſtanten, auch die Katholiken haben Grund, Luthern als Bibelüberſetzer dankbar zu ſein. Es iſt bekannt, daß ſchon das Neue Teſtament des „hochgelehrten“ Hieronymus Emſer, welches Herzog Georg von Sachſen ſtatt des ketzeriſchen Teſtaments Luthers in ſeinem Lande einführte, von den Änderungen einzelner Stellen nach der Vulgata abgeſehen, die Überſetzung Luthers enthielt. Die Gerechtigkeit erfordert zu bemerken, daß Emſer in ſeiner Beſchlußrede kein Hehl aus dieſer Benützung des Lutherſchen Teſtaments macht, wobei er ſich freilich wohl hütet, Luthers Namen zu nennen, vielmehr vorſichtig nur von der „neuen Dolmetſchung“ redet. Luther aber hatte guten Grund zu ſagen (E. A. 65, 107): „Mir iſt indes genug und bin froh, daß meine Arbeit, wie St. Paulus auch rühmet, muß auch durch meine Feinde gefördert, und des Luthers Buch ohne Luthers Namen, unter ſeiner Feinde Namen geleſen werden. Wie könnte ich mich beſſer rächen?“ Auch in der Bibelüberſetzung Ecks, die allerdings weit mehr eine ſelbſtändige Arbeit iſt, aber auch wieder ſtark in die undeutſche, ſklaviſch-buchſtäbliche Dolmetſchung der vorlutheriſchen

---

1) Nähere Nachweiſungen über alles dies findet man bei Mezger a. a. O., S. 161—202. 280—311 u. 318—412.

deutschen Bibel zurückfällt und sich grundsätzlich ganz an die Vulgata hält, begegnet man trotzdem manchen Abschnitten, in welchen Eck augenfällig den Text Luthers mit geringen Änderungen wiedergiebt. Die späteren katholischen Bibelübersetzungen aber von Allioli, von Eß, Jäck u. a. haben in einer Menge von Stellen Luthers Übersetzung aufgenommen, und zwar auch in Abweichung von der Vulgata, auch mit Beseitigung von Beziehungen auf katholisch-kirchliche Einrichtungen, wie z. B. die Erwähnung der Beichte in Ecks Übersetzung von Ps. 100, 4 und auch in Fällen, in welchen Luthers Übersetzung von Wicel und Eck aufs schärfste angegriffen worden war [1]). So sind die jetzt gangbaren approbierten katholischen Bibelübersetzungen in ganz beträchtlichem Maße nach Luther verbessert, wobei aber selbstverständlich die Quelle der Verbesserungen stets sorgfältig verschwiegen blieb.

Noch viel offener liegt die Verpflichtung, welche auch unsere katholischen Volksgenossen zur Dankbarkeit gegen Luther als Bibelübersetzer haben, am Tage, wenn wir schließlich auch noch die nationale Bedeutung der Lutherbibel ins Auge fassen. Am meisten ist diese bezüglich der deutschen Sprache erkannt und nachgewiesen worden. Luther ist bekanntlich von unsern größten deutschen Sprachforschern als der eigentliche Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache anerkannt worden. Wohl war die deutsche Sprache seit dem Meisterwerke des Ulfilas mehr und mehr fähig geworden, die biblische Wahrheit zum Ausdruck zu bringen [2]). Aber zu Luthers Zeit war sie ganz in Verfall geraten. Schwerfällige, harte Wortbildungen, gesetzwidrige namentlich durch Häufung der Konsonanten mißtönende Formen, undeutsche Konstruktionen waren eingedrungen; das ganze Satzgefüge war bis zur Unverständlichkeit schwerfällig und ungelenk geworden. Wie konnte es auch anders sein, da die Sprache der Kirche und die der Gebildeten das Lateinische war! Am allermeisten war gerade in der kirchlichen Litteratur die deutsche Sprache durch mechanische Abhängigkeit von der lateinischen und zugleich durch barbarische Unbekanntschaft mit

---

1) Nachweisungen findet man bei Hopf, S. 145—172.

2) Vgl. Hopf, S. 2ff.

dem Weſen der letzteren verderbt worden. Einſichtige Männer erkannten den Schaden; vor allen Luther ſelbſt. „Nun ſehe ich“ — ſagt er nach Vollendung der Überſetzung der Bücher Moſes (E. A. 63, 24) —, „daß ich auch noch nicht meine angeborene deutſche Sprache kann. Ich habe auch noch bisher kein Buch noch Brief geleſen, da rechte Art deutſcher Sprache innen wäre. Es achtet auch niemand darauf, recht deutſch zu reden.“ Ähnlich klagt z. B. Joh. Agricola, daß „niemand oder gar wenig Leut ſind, die deutſch reden können“. — Dazu kam die zu Luthers Zeit ſehr ſtark ausgeprägte Verſchiedenheit der Dialekte, vermöge deren der Deutſche ſchon wenig entfernt wohnende Volksgenoſſen nicht mehr verſtand. Allerdings war ſchon ſeit dem 14. Jahrhundert durch die Kaiſer, beſonders durch Karl IV. (1327—1378), Friedrich III. (1440—1493) und Maximilian I. (1493—1519), der Anfang gemacht worden zur Schaffung einer einheitlichen deutſchen Reichsſprache. Sie war zu Luthers Zeit ſchon von vielen deutſchen Höfen, Reichsſtädten, Gerichten und Univerſitäten angenommen worden, insbeſondere auch von der Kanzlei der ſächſiſchen Kurfürſten. Dieſe gemeine deutſche Sprache, nicht — wie öfters irrtümlich angegeben wird — den meißniſchen Dialekt, machte Luther zur Grundlage ſeiner Bibelſprache, damit ihn beide Ober- und Niederländer verſtehen möchten. Aber nur die Grundlage konnte ſie ſein; für eine deutſche Volksbibel konnte ſie nur einen verhältnismäßig kleinen Vorrat von Wörtern und Wendungen liefern. Den Aufbau hat Luther geſchaffen, und das Material dazu hat er teils aus deutſchen Büchern — deren bis zum Jahr 1520 ſchon mindeſtens 1035 gedruckt waren — ſorgſam zuſammengeſucht, teils dem Volksmund abgelauſcht; und dies Material hat er dann mit feinem und ſicherem Sprachgefühl geſetzmäßiger, wohllautender und edler geſtaltet; und ſo feind er auch manchen neu aufkommenden Wortbildungen war, ſo hat er doch auch ſelbſt die deutſche Sprache durch manchen glücklich gebildeten, inhaltsvollen Ausdruck bereichert. Namentlich in der Vereinfachung des Satzbaus hat er gerade als Bibelüberſetzer Bahn gebrochen. Auch dieſe Ausgeſtaltung der deutſchen Sprache hat ihm Mühe und Arbeit genug gemacht. Bekannt ſind ja ſeine Äußerungen, daß er mit ſeinen

Gehilfen oft 14 Tage, drei und vier Wochen nach einem einigen Wort gesucht und gefragt und es dennoch zuweilen nicht gefunden habe, und seine Klagen darüber, wie sehr sich Propheten, wie Jesaja, dawider gesträubt hätten, in der ungelenken deutschen Zunge zu reden. Es ist ihm auch nicht alles im ersten Wurf gelungen. Auch an seinem Deutsch hat Luther in den späteren Ausgaben mit unermüdlicher Sorgfalt gebessert. Im Neuen Testament hat er z. B. anfangs noch Imperative, wie „gang", „stand" u. dgl. gebraucht, die er nachmals in „gehe", „steh" verbesserte (vgl. Matth. 5, 41; 8, 4; 9, 6; 2, 13. 20; 9, 5. 6 u. v. a.); da kommen noch in der Weise der früheren deutschen Bibel nicht selten Fremdwörter, wie „benedeien", „maledeien", „kasteien" (vgl. z. B. Matth. 5, 44 „benedeyt, die euch maledeyen"; Ps. 38, 1 u. a.), dialektische Wörter und Wortformen, wie „Spreissen" (Matth. 7, 3 ff.), Spugnis (Matth. 14, 26; = Gespenst), „Darbe" (Mark. 12, 44), „Kroppler" oder „Kröpel", „hynnaußen", „Kindle", „Bundle" (Matth. 13, 30) u. dgl. vor; da lesen wir noch Ausdrucksweisen, wie „die von anfang selbsichtige" (Luk. 1, 2), „eine rufende Stimme" (Luk. 3, 4. Joh. 1, 23), „der eyffer deynes Hauses" (Joh. 2, 17) und Sätze, wie: „Und battet umb den morder euch zu geben" (Apg. 3, 14) u. dgl. [1])

Die Sorgfalt Luthers, in solchen Dingen zu bessern, erstreckte sich auf alles bis herab zur Herstellung einer regelrechten und gleichmäßigen Orthographie. Die ersten Ausgaben des N. T.s haben noch eine sehr regellose und durch große Häufung der Konsonanten verunstaltete Schreibweise, die freilich teilweise auf Rechnung der Setzer und Korrektoren kommen mag; seit 1530 aber hat sie Luther stetig vereinfacht und gleichmäßiger und regelmäßiger gestaltet [2]). Wie ist es ihm aber auch gelungen, in seiner Bibelübersetzung, in der er weit mehr Sorgfalt auf die deutsche Sprache verwendet hat, als in irgendeiner seiner andern Schriften, die ganze Schönheit und den Reichtum der deutschen Sprache zu mustergültiger Entfaltung zu bringen! Man begreift es, daß sein Zeit-

---

[1]) Vgl. Hopf, S. 112.
[2]) Vgl. Hopf, S. 315 ff.

genoſſe und Verehrer Erasmus Alber ihn „einen rechten deutſchen Cicero“ nennt und von ihm rühmt, „daß, ſo lange die Welt geſtanden, kein Menſch beſſer deutſch geredet, noch geſchrieben hat, denn er“ [1]). Wie ſchöpferiſch er auf dem ſprachlichen Gebiet verfuhr, davon zeugt laut die Thatſache, daß ſchon die erſten papiſtiſchen Gegner ſeiner Bibelüberſetzung von „Luthers Deutſch“ redeten, und wenigſtens dieſes Deutſch haben ſie auch ausdrücklich als „zierlich und ſüßlautend“ anerkannt und demſelben das beſte Zeugnis damit thatſächlich gegeben, daß ſie es ſich ſelbſt mehr und mehr aneigneten, ſo daß Luther ſchon 1530 ſchreiben konnte (E. A. 65, 104 f.): „Das merkt man wohl, daß ſie aus meinem Dolmetſchen und Deutſch lernen deutſch reden und ſchreiben, und ſtehlen mir alſo meine Sprache, davon ſie zuvor wenig gewußt; danken mir aber nicht dafür, ſondern brauchen ſie viel lieber wider mich. Aber ich gönne es ihnen wohl, denn es thut mir doch ſanfte, daß ich auch meine undankbaren Jünger, dazu meine Feinde, habe reden gelehret.“ Es iſt bekannt, daß J. Grimm das Neuhochdeutſche als „den proteſtantiſchen Dialekt“ bezeichnet, „deſſen freiheitatmende Natur längſt ſchon, ihnen unbewußt, Dichter und Schriftſteller des katholiſchen Glaubens überwältigte“. Mit der Zeit hat dieſer proteſtantiſche Dialekt, das Deutſch Luthers in immer weiterem Umfang auch die Gebiete der verſchiedenen deutſchen Dialekte erobert: zuerſt Oberdeutſchland, wo die mundartlichen Abwandlungen einzelner Wörter und Wortformen in den erſten Bibelnachdrucken ſehr bald entbehrlich wurden; dann Niederdeutſchland, für welches im Jahre 1621 die letzte plattdeutſche Bibel gedruckt wurde, ſchließlich die Schweiz, woſelbſt im Jahre 1667 auch die Züricher Bibel ins Hochdeutſche umgeſchrieben wurde. Gewiß haben zur Ausbildung und immer weiteren Verbreitung der neuhochdeutſchen Schriftſprache mancherlei Faktoren zuſammengewirkt; aber der wirkſamſte Faktor, welcher die Einigung aller deutſchen Stämme in der Sprache herbeigeführt hat, war anerkanntermaßen die Lutherbibel [2]). Auch auf die weitere Entwicklung

---

[1]) Vgl. W. Grimm, Kurzgefaßte Geſchichte u. ſ. w., S. 26.

[2]) Vgl. Th. Mundt bei Hopf, S. 305.

der hochdeutſchen Schriftſprache, auf ihre Reinigung von den vielen, namentlich im 17. und 18. Jahrhundert eingedrungenen Fremdwörtern und auf ihre Verjüngung in der Periode unſrer deutſchen Klaſſiker hat kein anderes Buch ſo großen Einfluß geübt, als die Lutherbibel, deren Sprache vielen unſerer beſten Schriftſteller zum Muſter gedient hat [1]); und auch die unſeren Tagen angehörigen Verbeſſerungen in der deutſchen Sprache und deutſchen Rechtſchreibung knüpfen vielfach wieder an Luther an. Vollends auf die Sprache des gemeinen Volks übt die Lutherbibel, wie kein anderes Buch, fort und fort einen veredelnden Einfluß. „Wo die Lutherſche Bibel geleſen wurde und geleſen wird“ — ſagt Radlof [2]) —, „überall iſt ſogar die Sprache des niederen Volkes verſtändlicher, beſtimmter, edler.“

Es wäre eine große und lohnende Aufgabe, auch dem mehr materialen Einfluß nachzugehen, welchen die Lutherbibel auf die deutſche Litteratur, insbeſondere auch auf die Poeſie und auf die geſamte deutſche Volksbildung geübt hat. Radlof vergleicht ihre Bedeutung für unſere nationale Bildung mit derjenigen, welche die Homerſchen Epen für die Griechen gehabt haben [3]). Aber darauf näher einzugehen verbieten die mir gezogenen Schranken. Das iſt gewiß: wem unſere nationale Bildung am Herzen liegt, dem muß auch daran liegen, daß die Lutherbibel *das geleſenſte Volksbuch* ſei und bleibe. Sie iſt ebenſo ein unſchätzbares nationales Kleinod des deutſchen Volkes, wie ſie für das religiöſe und kirchliche Leben des geſamten deutſchen Proteſtantismus unerſetzlich iſt; und wenn auch Bugenhagens Sitte, alljährlich ein beſonderes festum translationis Bibliorum zu begehen, keine allgemeinere Verbreitung gefunden hat, ſo haben doch alle Evangeliſchen deutſcher Zunge und mit ihnen auch alle Deutſchen Urſache, Gott Lob und Dank zu ſagen für die durch den größten Doktor der heiligen Schrift, durch D. Martin Luther verdeutſchte Bibel.

---

1) Vgl. Hopf, S. 226f.
2) Bei Hopf, S. 232.
3) Vgl. Hopf, S. 305.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luther in seiner Studierstube.

(Über ein Handexemplar Luthers von Erasmus' Neuem Testament.)

Von

Professor D. C. P. Hofstede de Groot
in Groningen.

In der Universitäts-Bibliothek zu Groningen befindet sich ein Exemplar der vierten Ausgabe des Neuen Testamentes von Erasmus (Basel 1527), welches von Luther selbst, wahrscheinlich eine Reihe von Jahren hindurch, gebraucht und mit vielen Anmerkungen versehen worden ist.

Zur vierten Säkularfeier der Geburt des Reformators schien es mir nicht ungeeignet, über diesen nur wenigen bekannten Schatz einige Mitteilungen zu geben.

I.

Das genannte Neue Testament ist die bekannte Folio-Ausgabe von Erasmus, in einem Bande, doch aus zwei Teilen bestehend.

Der erstere enthält den griechischen Text, mit der Übersetzung des Erasmus und der Vulgata, in drei Spalten, auf 546 Seiten gedruckt, nebst 48 Seiten Prolegomena.

Den zweiten Teil, 710 Seiten, und außerdem 68 Seiten (praefatio, appendices, indices etc.), stark, bilden die Annotationes.

Das ganze Buch (1372 Seiten) ist in einen hölzernen, mit

Pergament überzogenen, mit vielen eingepreßten Figuren verſehenen Band gebunden und ſehr gut konſerviert. Nur die zwei kupfernen Klammern, mit welchen das Buch zugeſchloſſen werden konnte, ſind durch den vielen Gebrauch abgeriſſen und verſchwunden.

Das erſte, auf den hölzernen Band geklebte Blatt enthält ganz unten die bekannten, von Luther eigenhändig mit ſehr großen Buchſtaben geſchriebenen Worte:

„Pestis ero vivens [1]), moriens ero mors tua, Papa
D: M: Luth:“

Daß dieſes, wie auch ſehr vieles, das weiter in dieſem Buche geſchrieben ſteht, die eigene Schrift des Reformators iſt, ſieht man leicht durch Vergleichung mit ſeiner von anderswo bekannten Handſchrift.

Es wird aber ausdrücklich bezeugt durch eine Zuſchrift, welche ſich auf der letzten, ebenfalls auf den Holzband feſtgeklebten Seite befindet, und alſo lautet:

„Vnico Manningha
anno salutis 1550.

Hunc librum a filiis D. Mart. Lutheri Wittenbergae dono datum accepi, quem Lutherus (piae memoriae) propria manu conscripsit.“

Dieſer Unico Manningha war einer der erſten oſtfrieſiſchen Edelleute, der, wie ſehr viele aus den frieſiſchen Gegenden, in jener Zeit zu Wittenberg ſtudierte. Er hatte ſeinen Wohnſitz auf der Luitsborg oder Lutzenburg bei Norden und war lange Zeit Droſt zu Emden. Er ſtarb 28. April 1588 [2]).

Nach kurzer Zeit gab Manningha das Buch ſeinem Freunde Chriſtophorus ab Ewſum, der es im Jahre 1555 dem Rektor der Martiniſchule in Groningen, Regnerus Praedinius, ſchenkte.

---

[1]) Nicht „eram vivus“, ſondern ſehr deutlich „ero vivēs“.

[2]) Man ſehe u. a. Harkenroth, Oostvriesche Oorspronkelijkheden II, 799. Was dieſer aber erzählt, daß Marnix von St. Aldegonde auf der Luitsborg im Jahre 1582 die deutſche Überſetzung ſeines „Bijenkorf“ verfertigt habe, iſt offenbarer Irrtum, da Marnix in dem Jahre nicht dageweſen und der deutſche Bienenkorb ſchon 1580 gedruckt worden iſt.

Dieses erhellt aus einigen Zeilen folgenden Inhalts, welche Praedinius unter obige Worte des Manningha geschrieben hat:

„Ab Uncone vero Manningha jam in patriam reverso, postquam accepisset D. Christophorus ab Eusum, mihi porro dono dedit. 1555.

Reg. Praed."

Christophorus ab Ewsum war einer der hervorragendsten Edelleute in der Provinz Groningen; an dem Freiheitskriege gegen Spanien war er stark beteiligt. Im Jahre 1553 weilte er in Emden und war dem à Lasco von großem Nutzen [1]). Er starb in oder kurz vor 1583. Mit Praedinius war er sehr befreundet; er bat sich wahrscheinlich, als er einmal bei Manningha die Lutherbibel gesehen hatte, diese für seinen Lehrer und Freund aus, dem er, wie er wußte, damit einen großen Gefallen thun konnte.

Praedinius starb 1559. Während der beiden ersten Jahre, die er im Besitz des kostbaren Buches gewesen ist, hat er es fleißig benutzt und viele hundert Seiten mit seinen Anmerkungen beschrieben, bis seine letzte Krankheit, im Jahre 1557, ihm fast jede Arbeit untersagte. Bei 1 Kor. 11 hat er diese beendet und im Vorgefühl des kommenden Todes S. 439 der Annotatio des Erasmus geschrieben: „Das Meinige ist hiermit beendet. Dank sei Gott. 1557." [2]) Im ersten Teile des Buches, ungefähr an gleicher Stelle, am Ende des zehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes, steht mit schwacher Hand der unvollendete Satz, ebenfalls griechisch: „und was mich angeht, auf diese Weise, bis hierher" [3]).

In wessen Hände nach des Praedinius Tode das Buch geriet, ist nicht bekannt.

Daß es in dem Hause des Verstorbenen geblieben und auf seine Kinder vererbt sei, ist weniger wahrscheinlich, da von seinem Sohne Albert erzählt wird, „daß er seinem Vater in keiner Sache gleichartig war" [4]), während auch berichtet wird, daß Praedinius

---

1) Joh. à Lasco opera, ed. Kuyper II, 695. Dalton, à Lasco, S. 441.

2) „*Ταδ' ἐμα ἐνταθοι τελευτατω, χαρις τῳ Θεῳ*".

3) „*και ἐμοιγε, τουτον τον τροπον, μεχρι τουδε*".

4) Dr. J. J. Diest Lorgion, Regnerus Praedinius (Gron. 1862), p. 107.

testamentarisch etliche Schriften von und über Johann Wessel Ganzevoort seinem Freunde Chr. v. Ewsum vermacht habe [1]).

Man kann fragen, ob auf diese Weise auch das Neue Testament zu seinem früheren Besitzer zurückgekehrt sei. Lange kann es jedenfalls nicht das Eigentum des Hauses Ewsum geblieben sein, da 1612 nicht nur die Witwe, sondern auch der einzige Sohn und Nachkomme des Chr. v. Ewsum gestorben war. In wessen Hände ist dann die Lutherbibel geraten?

Oder hat vielleicht der Baseler Professor Matheseos et Medicinae, Johannes Acronius, ein Friese aus Akkrum, der 1563 die Opera omnia seines Freundes und Lehrers herausgab, dazu dieses Neue Testament benutzt? Unwahrscheinlich ist dies nicht, da ganze Stellen von den Glossen des Praedinius Wort für Wort, wie sie in unserem Neuen Testamente gelesen werden, durch Acronius ediert sind.

Johannes Acronius starb 1563 oder 1564 zu Basel. Zwanzig Jahre später, 1584, ward ein Johannes Acronius Prediger zu Eilsum in Ostfriesland; später war er Prediger in Groningen, Wesel, Professor in Franeker und nochmals Prediger zu Haarlem, wo er 1627 starb. War dieser Acronius vielleicht ein Enkel des Baseler Gelehrten? Sein Vater war Dominicus Acronius, Prediger zu Grimersum in Ostfriesland. Er selbst hatte drei Söhne, alle ebenfalls Theologen. Weitere Nachspürungen über diese Acronii haben mir kein Licht mehr gebracht. Das einzige, das wir wissen, ist, daß unser Codex im Jahre 1666, wahrscheinlich käuflich, in die Hände eines 23jährigen Predigers zu Huisduinen (Nord-Holland) gekommen ist. Dieser, der nachmalige berühmte Professor zu Leiden, Salomo van Til, bekundet dies durch die Inschrift auf dem ersten weißen Blatte:

„Possidet ab anno MDCLXVI Salomon van Til."

Nach fünfzig Jahren erwarb ihn käuflich der Prediger Alb. Alberthoma, ebenfalls zu Leiden. Er schrieb dies unter die Notiz seines Vorgängers mit diesen Worten:

---

1) Wesselii Gansf. opera, Proleg., p. XI.

„Ex bibliotheca Salomonis van Til hunc sibi librum comparavit

A. Alberthoma,
Ecclesiastes Leid. 1714."

Daneben steht aber eine Anweisung, daß er nach seinem Tode die Lutherbibel der Akademie zu Groningen, wo er selber, wie auch Praedinius, seine Heimat hatte, geschenkt haben wolle:

„Hunc ego codicem rarissimum, licet in Catalogo Bibliothecae meae typis exprimendum, destinarem ego Bibliothecae publicae Academiae Groningo-Omlandicae, quae Praedinii meaque patria est."

Und so ist das Buch am 10. August 1724, laut einer Inschrift des Groninger Bibliothekars, in den Besitz der hiesigen Universität gekommen.

So viel über die Geschichte des Buches, wodurch seine Herkunft aus dem Hause und aus der Studierstube der Reformators bis auf unsere Zeit festgestellt ist.

Sollte es aber noch jemand geben, der an dieser Herkunft zweifelte, so kann ich ihm zwei Beweise vorlegen, welche jeden Widerspruch unmöglich machen.

Der erste liegt in den Noten des Praedinius.

Dieser, ein Schüler und Verehrer des Erasmus, hat in den Bemerkungen, welche er auf die breiten Ränder des Buches schrieb, öfter auf das, was Luther geschrieben hatte, Rücksicht genommen und, wo der Reformator seinem Unwillen gegen Erasmus Luft gemacht hatte, diesen verteidigt und bisweilen dabei Luther selber genannt.

So lesen wir, Annot. S. 90, zu der Erklärung des Erasmus von Matth. 23, 35 (Zacharias, Barachias Sohn), welche Luther nicht gefällt, auf den Rand geschrieben:

„böse wort kanstu geben."

Der Freund des Erasmus erwidert darauf:

„Inops igitur malorum verborum Luterus erat? Nomine mutato de te sit fabula dicta."

An einer anderen Stelle (S. 163), bei Luk. 3, 14, schreibt Luther: „nec nos probamus“, im Anschluß an ein Wort des Erasmus gegen das übliche Kriegführen. Praedinius schreibt darunter:

„Non Luterum, sed alios hic spectat Erasmus.“

Auf der folgenden Seite, wo Luther die Worte des Erasmus, „verum qui potuit esse filius Joseph, si putabatur tantum et non erat?“ unterstrichen und daneben ein „N“ (das ist Nihil) geschrieben hat, tadelt Praedinius dies und sagt: „Nihil est . . . cur Luterus insimulet Erasmum litera N notata in margine.“

Das Gleiche finden wir zum viertenmale bei Apg. 19, 2 S. 301; vielleicht sind noch mehr Belege dafür beizubringen, daß Praedinius Luther kannte als den Schreiber vieler Randglossen.

Den letzten Beweis, daß es Luthers Bibel und Luthers Schrift ist, haben wir außerdem darin, daß es Luthers Geist ist, der daraus spricht.

Auch wenn die eigene, deutlich erkennbare Handschrift kein genügendes Zeugnis gäbe; wenn der erste Besitzer nach Luther nicht hineingeschrieben hätte, daß er die Bibel, „durch den Vater geschrieben“ von dessen Söhnen empfangen hätte; wenn auch die Polemik des Erasmianers Praedinius gegen den übel gelaunten Luther fehlte, — so würde doch der Geist, der aus den Anmerkungen des Reformators spricht, hinreichen, um den Leser zu überzeugen, daß es Luther ist, der da redet, Luther der zürnt, Luther der spottet, Luther, den er aus seinen Schriften, Briefen und Tischreden kennt, und der in allen diesen ganz der nämliche ist.

II.

Steht es also fest, daß wir Luthers eigenes griechisches Neues Testament besitzen, so ist die Frage zu erledigen, wie dies Buch beschaffen ist.

Es sind nämlich sehr viele Anmerkungen hineingeschrieben worden, welche von Verschiedenen herrühren.

Zuerst von Luther selbst.

Ferner von dem zweiten Besitzer, Unico Manningha, wie aus der sehr kenntlichen Handschrift dieses Edelmannes zu sehen ist. Es sind deren vielleicht zwanzig bis dreißig.

Es kann auch sein, daß einige Anmerkungen von einem derjenigen herrühren, welche in den vier Jahren von Luthers Tode bis zu dem Tag, an welchem das Buch dem Manningha geschenkt wurde, Besitzer desselben waren.

Weiter giebt es sehr viele Zusätze von Praedinius. Die Handschrift, der schwerfällige lateinische Stil, wie auch der Inhalt seiner Bemerkungen zeigen auf den ersten Blick, daß sie von ihm geschrieben sind. Die meisten seiner Bemerkungen wurden außerdem nachher in seine Opera omnia aufgenommen.

Im ganzen haben etwa fünf oder sechs Personen ihre Bemerkungen in diesen Codex niedergeschrieben; die Schrift eines jeden ist aber so deutlich zu erkennen, daß es eigentlich nie fraglich ist, wessen Handschrift man vor sich hat.

Nach dem Praedinius scheint niemand darein geschrieben zu haben. Nur hat an vier oder fünf Stellen eine spätere Hand, neben der fast unleserlichen Handschrift des Reformators das nämliche in deutlicheren Charakteren auf den Rand geschrieben.

Wenn nun die öfters zusammenhängenden Erklärungen des Praedinius ausgeschieden werden und ebenso die nichtssagenden Anmerkungen der zweiten, dritten und vierten Hand, so bleiben ungefähr 470 Stellen, wo die Feder des Reformators deutlich zu erkennen ist.

Diese Anmerkungen Luthers bestehen bisweilen in nichts anderem als in einigen Strichen, sei es in dem griechischen Text, oder in der Übersetzung des Erasmus (sehr selten in der Vulgata), in der Annotatio, oder an deren Rande. Er hat diese mit roter oder schwarzer Tinte angebracht, öfters um sich selbst das Gelesene zu merken, oft auch um seine Übereinstimmung mit dem Geschriebenen zu zeigen, oder sein Mißfallen kund zu geben. Hie und da, wo er sich etwas besonders merken will, sind es Zickzacklinien, etwa wie ein großes griechisches Ξ, oder gewaltige gebogene Linien, die eine halbe Seite umfassen. Einmal hat er einen großen Finger mit einer ganzen Hand dabei gezeichnet.

Wo dieſe Striche auf der rechten Seite des Buchs angebracht worden ſind, und auch bisweilen auf der Linken, zeigt öfter ein ſchwacher Flecken auf der gegenüberſtehenden Stelle der vorangehenden Seite, daß er ſich die Zeit oder die Mühe nicht gegönnt hat, die Tinte gehörig trocknen zu laſſen. Dergleichen Flecken [1]), welche auch bisweilen von etlichen haſtig geſchriebenen Worten herrühren, gehören zu den Zeichen, wodurch mir zuletzt die Gewißheit entſtand, daß ein ſolcher Strich oder ein ſolches Wort von Luther und nicht von jemand anderem herrührt.

Ein anderes Zeichen, woran die Striche Luthers zu erkennen ſind, iſt einesteils die Feſtigkeit, womit er gewöhnlich, was ihn beſonders intereſſierte, unterſtrich, z. B. das Wort 1 Tim. 2, 12: „Mulier in silentio discat cum omni subjectione. Ceterum mulieri docere non permitto, neque“ — (weiter geht der Strich nicht), oder auch die raſche, faſt böſe Art, womit er dasjenige, was ihm nicht gefiel, unterſtrich, ſo daß er öfter, anſtatt unter der Zeile zu bleiben, quer durch die betreffenden Worte hinſtrich.

Neben dieſen Strichen, welche öfters ſehr charakteriſtiſch ſind, hat er an einigen Stellen im lateiniſchen Text der Briefe an Timotheus und Titus (und nur in dieſen) nicht nur eine oder mehrere Zeilen unterſtrichen, ſondern kreuz und quer durchſtrichen. Es ſind dies die Texte 1 Tim. 5, 23: „Trinke nicht länger Waſſer, ꝛc.“; 1 Tim. 6, 7: „Denn wir haben nichts in die Welt eingetragen, ꝛc.“; 2 Tim. 1, 8: „Schäme dich des Zeugniſſes unſeres Herren nicht, ꝛc.“; 2 Tim. 2, 7—9: „Bedenke was ich ſage, ꝛc.“; 2 Tim. 3, 15 u. 16: „Weil du von Kind an, ꝛc.“; Tit. 3, 9: „Thörichte Fragen, ꝛc.“

Es iſt deutlich, daß dieſe Querſtriche nicht aus Unwillen angebracht ſind. Er hat damit auch nichts gegen die Überſetzung des Erasmus ſagen wollen, denn dieſe iſt untadelhaft. Es bleibt uns alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß er, als er mit dieſen

---

1) Man findet ſie z. B. I, 201. 243. 412; II, 24. 25 (an fünf Stellen). 48. 75. 86. 139. 154. 156. 208. 212. 262. 276. 382. 422. 430. 433. 584. 590. 594. 655.

Briefen beschäftigt war, auf diese, freilich ungewohnte Art, sich selber die Stellen, welche für ihn höchst wichtig waren, hat merken wollen. Befremdlich bleibt aber die Sache jedenfalls, da er auf derselben Seite einige Worte unterstreicht, andere durchstreicht. Durchgestrichen ist z. B. 2 Tim. 1, 8: „Ne igitur te pudeat testimonii domini nostri etc.“; unterstrichen ist 2 Tim. 2, 12: „Si negamus et ille negabit nos: si increduli sumus, ille fidelis manet.“

Anderer Art sind die vielen Striche, womit er die ganze Bemerkung des Erasmus auf Luk. 3, 14 über das Kriegführen, als ganz fehlerhaft verurteilt hat. Das Durchgestrichene ist ungefähr eine halbe Seite Folio. Das Nämliche that er S. 439 mit der Erklärung des Erasmus von 1 Kor. 10, 16, welche ihm, auch laut einer kurzen Randschrift, gar nicht gefiel.

Eine zweite Art Noten von Luthers Hand sind etliche Worte, welche er für sich selbst zur Erinnerung an das Gelesene oder zur Erklärung griechischer Worte niedergeschrieben hat. Von dergleichen für uns wertlosen Anmerkungen wird es wohl noch mehr als hundert geben. Hierzu gehören auch Worte, welche er im Eingang des Buches zu dem griechischen Text des Lebens des Matthäus und Markus von Sophronius auf den Rand geschrieben hat; ebenso Korrekturen von Druckfehlern, welche auch da, wo sonst keine Spur sich vorfindet, daß Luther dergleichen Stellen gelesen hat, selbst im Wortregister, vorkommen. Wir können dies alles ferner außerachtlassen.

Auch auf solche Anmerkungen will ich kein Gewicht legen, welche rein historischen, kritischen oder exegetischen Inhalts sind und für uns weder zum Verständnis des Textes, noch zur Kenntnis des Reformators etwas beitragen. Ich will nur ein Beispiel geben: beim Worte des Täufers, Luk. 3, 14, daß die Kriegsleute mit ihrem Solde zufrieden sein sollen, schreibt Erasmus, daß der Sold der Kriegsleute „sordidorum hominum, sordido vocabulo“ [obsonium] angedeutet sei; „siquidem obsonium ventris praemium est, dignum iis, qui ventri militant“. Luther, hiermit nicht zufrieden, stellt daneben: „non enim pura aqua et pane St.

Jo. vult eos esse contentos, sed sufficiente obsonio: provisione ventris miseri.“

Es bleibt aber noch eine dritte Klasse Anmerkungen, wo, oft nur mit einem einzigen Worte oder einem einzelnen Striche, der Geist des Reformators, die Laune, der Unwille gegen Erasmus, oder, wenn auch nur selten, seine Übereinstimmung mit demselben sich kundgiebt. Diese Glossen, Ausrufungen, Noten aller Art sind sehr ungleich angebracht. Bisweilen giebt es deren auf einer Seite zehn oder mehrere, bisweilen auch kann man fünfzig Seiten durchsuchen, ohne nur die geringste Spur zu finden, daß der Reformator das Buch gelesen und gebraucht hat, bis auf einmal ein Ausruf, ein Fragezeichen, ein gewaltiger Strich seines Geistes Wallen verrät.

So lesen wir S. 432 der Annotatio zu 1 Kor. 7, 39, wo Erasmus über den Papst spricht: „Etenim si Romanus Pontifex statuere potest“, am Rande von Luther geschrieben: „bestie“. An einer anderen Stelle, S. 424, wo Erasmus den Innocentius nennt, schreibt Luther daneben: „Nocentiss“. Bei Apg. 1, 20, wo Erasmus sagt, S. 263, er habe von einem Juden gehört, daß das hebräische Wort (פְּקֻדָּה), welches mit dem griechischen ἐπισκοπη übereinstimme, eine überaus „chara uxor“ bedeute, „quae non prolis gignendae gratia, sed animi causa haberetur in deliciis semota ac seclusa“ — da unterstreicht Luther diese Worte und fügt dazu am Rande ein vielsagendes: „Ach ia.“

Diese Aufwallungen des Gemüts, lieblich oder heftig, diese Gespräche, welche er mit sich selbst oder mit dem von ihm gar nicht geliebten Erasmus hält, diese öfteren Ausbrüche von Zorn und Bitterkeit sind es, welche unsere Lutherbibel zu einem Dokumente machen, worin uns der Reformator, ganz wie er war, wenn er sich selber überlassen war, entgegentritt.

Die Stellen, welche in dieser Hinsicht merkwürdig sind, liegen sehr zerstreut. Man findet sie nicht, wo man sie erwarten dürfte.

In den Tischreden z. B. lesen wir [1]), daß am ersten Tage Aprilis des 1536 Jahrs, da der Doktor krank lag, er schier den ganzen Tag zubrachte mit dem Lesen der Vorreden des Erasmi über das Neue Testament: er „ward drüber hefftig bewegt, und sprach: wiewohl diese Schlange schlüpfferig ist, daß man sie nicht wohl ergreifen noch fassen kann, doch wollen wir und unsere Kirche ihn mit seinen Schriften und Büchern verdammen".

„Erasmus", heißt es dann weiter, „hat faule Präfationes und Vorreden gemacht ...; er verachtet St. Paulum und Johannem, wie die Vorrede über die Epistel zun Römern und Johannis zeuget, gleich als taugten sie gar nichts. Denn er sagt, daß die Epistel zun Römern reime noch schicke sich nichts auf unsere Zeit und sie sey schwerer, denn nützlicher ꝛc. Heißt das den Meister des Buchs gelobet? Pfui dich mal an."

Im April 1536 hatte Luther wahrscheinlich schon lange unsern Codex. In den betreffenden Praefationes ist aber kein einziges Merkmal zu finden, daß er beim Lesen derselben so viel daran auszusetzen hatte.

In dem gewaltigen Briefe, den er im Februar 1534 an Amsdorf über Erasmus schrieb [2]), sagt er ebenfalls was ihn ärgere an der Praefatio ad Romanos; diese Praefatio selber bietet aber in unserm Codex gar keine Beischrift.

Das Nämliche ist bei der Annotatio zu den Briefen an die Römer und Galater der Fall. Beinahe nirgend finden wir da ein Zeichen seiner Hand. Eine Korrektur, ein Citat aus dem Neuen Testamente, ein Strich hier und da beweisen, daß er nicht nur darin gelesen, sondern mit voller Aufmerksamkeit sich damit beschäftigt hat.

An anderen Orten dagegen, vorzüglich in der Annotatio zu Lukas, Johannes, Apostelgeschichte, 1 Timotheus und dem Hebräerbriefe, aber vor allem in der Erklärung des Epheserbriefes ist öfter einige Seiten hintereinander der Rand seiner Striche und Anmerkungen voll. Diese werden wir in ihrer Eigentümlichkeit näher zu betrachten haben.

---

[1]) Walch XXII, cap. XXXVII, § 113.

[2]) de Wette IV, 511.

III.

Ehe ich zu dieser näheren Betrachtung schreite, ist es mir ein Bedürfnis, zu sagen, daß ich mit tiefer Ehrfurcht dies wertvolle Buch vor mir liegen sehe. Nicht so sehr, weil darin die eigene Handschrift des Reformators sich findet, sondern vielmehr wegen der besonderen Weise, in welcher sie uns hier gegeben ist.

Jahrelang lag diese Bibel in Luthers Studierstube auf dem Tische; unzählige Male wurde sie von ihm aufgeschlagen. Sie war Zeuge von seinem unermüdlichen Fleiße, von seinen gelehrten Nachforschungen, von seiner Freude am Heiligen Worte, von seinen Gebeten, seinen Ängsten, seiner Entrüstung, seinem Zorn, seinem Glauben und Hoffen. Wenn ich dies Buch öffne, folge ich dem Reformator in seinen Studien, ich höre ihn bald das Wort, bald die Erklärung des gelehrten Holländers lesen, ich sehe ihn nach der Feder greifen und was ihn anspricht mit festem Strich loben, was ihn empört mit gewaltiger Hand notieren. Er ist aber auch öfter mit dem neutestamentlichen Texte selber beschäftigt, sei es, daß er größere Abschnitte, wie die Bergpredigt, die Leidensgeschichte, den Epheserbrief im Original studiert und mit zahllosen Zeichen und Strichen oder mit einem einzelnen erklärenden Worte sich die Übersicht des Geschriebenen deutlich macht, — sei es, daß er zur eigenen Erbauung das Buch aufschlägt und, jetzt am liebsten in der Erasmischen Übersetzung, sich an dem Worte stärkt und erquickt und, was ihn rührt durch schwere Unterlinien sich merkt.

Dabei ist dies das Interessante, daß wir den Reformator in seiner Einsamkeit treffen. Da finden wir im ganzen Texte des Markus nur ein einzelnes Wort von ihm notiert, nämlich das Wort „Minister", wo der Herr Mark. 9, 35 sagt: „der soll sein aller Knecht", und im griechischen Texte des Johannes nur ein Wort schwer unterliniert, 20, 28: ὁ κυριος μου και ὁ Θεος μου. Das war es, was ihm am Herzen lag. Ebenso sehen wir ihn, nicht wie er in Gegenwart anderer gegen den Erasmus losbricht, sondern wie er dies thut ungesehen, für sich allein, ohne zu wissen oder zu vermuten, daß je ein anderer vernehmen werde, was er

thue. Es ist der ganze Luther, den wir sehen und hören, als wären wir unsichtbar gegenwärtig in seiner Studierstube.

Fangen wir mit der Erklärung des Matthäus an, so ist das Erste, was wir nach etlichen unbedeutenden, zerstreuten Noten antreffen, ein freilich wenig freundlicher Zusatz zu Matth. 8, 10. Da sagt Erasmus (S. 38), daß Chrysostomus den Hauptmann des Matthäus für den nämlichen halte, wie den des Lukas, „obgleich dieser in einigen Punkten von der Erzählung des Matthäus abzuweichen scheine".

„Id est", schreibt Luther am Rande, „scriptura ubique pugnat sibi, ergo non est vera." [1])

Wir werden leider öfter sehen, daß Luther dem Erasmus Meinungen unterschiebt, welche dieser nicht für die seinigen erkennen würde.

Auf der folgenden Seite hat Erasmus sich, wie Luther meint, schwerer versündigt. Dort finden wir neben der neunzeiligen Erklärung des Ausdrucks „Menschensohn" (Matth. 8, 20) drei, vielleicht nicht aus derselben Zeit herrührende Noten.

Die erste will den Augustinus verteidigen. Erasmus schrieb, daß Augustinus die Worte „filius hominis" nicht beachtet habe, wenn er sagt, daß Christus nicht ein Sohn Adams genannt werde. Die hierauf zielenden Worte: „ut nihil ex his verbis agat Augustinus, qui putat" sind mit fester Hand unterstrichen, und daneben steht mit starken Buchstaben: „du bist nicht from."

Die beiden andern Noten beziehen sich auf das, was Erasmus weiter schreibt: zuerst, daß Christus sich Sohn Adams genannt habe, weil er aus den Nachkommen Adams entsprossen sei, ex quo prodissent et caeteri mortales universi. Diese sieben Worte sind unterstrichen mit der Beischrift: „quam odiose Christi deitatem petit!" Zweitens schreibt Luther neben die Bemerkung,

[1]) Die Schreibart gebe ich, wie ich sie finde; Abkürzungen ergänze ich und die fast immer fehlende Interpunktion füge ich hinzu.

daß nach der hebräischen Spracheigenheit das menschliche Geschlecht des Menschen (Adams) Söhne genannt werde, „et sic Christus est filius hominis vulgaris".

Auch diese Polemik gegen den „Arianer" Erasmus kehrt jedesmal wieder.

Einige Seiten weiter, 87 und 88, folgen wieder etliche Noten, diesmal zustimmender Art, bei dem, was Erasmus zu Matth. 23, 5 über das Breitmachen der Denkzettel schreibt. Der Kommentator citiert nämlich eine Stelle des Hieronymus, wo dieser klagt, daß es noch solche histriones gäbe, welche Reliquien aller Art zur Schau trügen; die Randschrift Luthers lautet: „Hodie contra ita incantatur Satan." Und als Erasmus fortfährt mit seiner freimütigen Rede und unter anderem fragt, was der heilige Mann jetzt sagen würde von dem Erwerb, der gezogen werde aus dem Ausstellen von der Maria-milch, von wunderthuendem Öl, von Bruchstücken des Kreuzes, und diese zwar in so großer Menge, daß ein Frachtschiff dieselben nicht alle würde tragen können, — da unterstreicht Luther diese Worte, wie er schon auf der vorigen Seite manches scharfe Wort unterstrichen hatte, und schreibt daneben: „Recte." Erasmus geht weiter und sagt, daß ihn das Komödienspiel ärgere und daß er jedesmal, wenn die Bischöfe so etwas gutheißen, weniger glaube als früher. Auch dieses unterstreicht Luther mit der Bemerkung: „Fatetur se non credere, offensus scandalis istis."

Zwei Seiten weiter folgt das früher schon erwähnte: „boſe wort kanstu geben." Luther schrieb dies aus Anlaß dreier von ihm unterstrichenen Worte, worin Erasmus etwas spöttisch sagt, daß Chrysostomus noch einen anderen Ausweg gefunden habe (aliam aperit fenestram). Es handelt sich da nämlich um die Frage, ob Zacharia, wie im Matthäus zu lesen ist, der Sohn von Barachia sei, oder wie aus 2 Chron. 24 folgen soll, der des Jojada. Nun meint Chrysostomus, der Vater des Zacharia könne einen doppelten Namen gehabt haben u. s. w. Daß Erasmus seine breite Note mit Erwähnung dieses luminösen Gedankens des Chrysostomus schließt, hat den Unwillen des Reformators erregt.

Die folgenden Seiten enthalten nichts von Luthers Hand bis

auf die letzte Note des Erasmus. Dieser giebt nämlich nur wenig zur Erklärung von Matth. 28 und endet unerwartet bei Vers 16 mit der Bemerkung: „Ich weiß nicht, wie es kommt, daß weder Origenes noch Chrysostomus in ihren Erklärungen von all dem übrigen über dieses eine Kapitel gar nichts gegeben haben. Es kann sein, daß sie zu dem Volke darüber nicht weiter gesprochen haben, weil es zur Auferstehung gehört.“ Luther ist empört. Er denkt sich gleich das Schlimmste. „Sehe da lieber“, schreibt er am Rande und nachdem er die citierten Worte unterstrichen hat, setzt er die Rede des Erasmus fort und sagt: „quam [resurrectionem] putabant esse vanam; sicut ego Erasmus credo de hoc et omnibus aliis capitibus et libris totius Scripturae.“

In der Annotatio zu Markus kommen nur zwei Noten von Luther vor, beide auf Seite 138, zu Mark. 15, 34 und 44.

Bei Vers 34 verwendet Erasmus viele Worte auf die Frage, ob zu lesen sei: Deus meus, Deus meus, oder Deus, Deus meus. Verdrießlich schreibt Luther daneben: „Was darffs solchs gewäsch?“ Wir erinnern uns dabei der Tischreden, wo der Reformator öfter eben dies vom Erasmus sagt, er sei ein Wäscher [1]).

Schlimmer aber ergeht es dem Erasmus, wenn er, aus Anlaß der Verwunderung des Pilatus, daß Jesus schon gestorben sei, V. 44, der Meinung des Origenes beistimmt, daß die Seele des Herrn den Leib nicht auf die nämliche Weise verlassen habe, wie es sonst bei den Menschen geschieht, sondern von selber aus dem Leibe gegangen sei, da es Ihm gefiel. Diese letzten Worte (sed ultro excessisse e corpore, cum visum esset) unterstreicht Luther, und daneben schreibt er: „Das dich, du Bube. Sic non esset mortuus.“

Augenscheinlich hat der Reformator, durch diese ihm gar ärgerliche Stelle ganz empört, das Buch sogleich geschlossen. Denn auf der gegenüber liegenden Seite 139 zeigen die starken Flecken, daß die Tinte keine Zeit hatte, auch nur einigermaßen zu trocknen.

---

[1]) Bei Walch cap. XXXVII, § 106. 108 und passim. § 133: „Er lehret nichts, denn waschen.“

Das Lukasevangelium giebt reichere Ernte.

Bei Kap. 1, 28 ist Erasmus sehr umständlich in der Erklärung des Ausdrucks κεχαριτωμενη, „Du Holdselige". Er nennt es eine Ansprache, womit man seine Liebe einer Jungfrau bezeuge, weshalb auch Maria sich wundere, was ein solcher (ποταπος) Gruß doch bedeute. Dann fährt er fort, daß es sehr angemessen sei, Maria mit solchem Worte der Freude anzureden, da sie doch den Urheber der wahren Freude empfangen würde (quae verae voluptatis autorem erat conceptura). „Epicurum illum!" ist die Beischrift des Reformators.

Nicht besser wird es bei dem zweiten Kapitel. Auf fünf Seiten, 153—157, finden wir 22 Noten (nebst vielen unterstrichenen Worten), von welchen aber neun für uns ohne Wert sind.

Geist und Bedeutung der übrigen lernt man einigermaßen kennen aus einer derselben S. 156, wo Erasmus sagt: „Haec opinor candido lectori fore satis." Luther schreibt daneben: „Ego non sum candidus lector, nec tu candidus scriptor."

Fünfmal oder eigentlich sechsmal, nur das erste Mal einige Zeilen zu früh (am Schlusse von Kap. 1) und darum von Luther selbst wieder durchstrichen, steht auf diesen wenigen Seiten am Rande ein Wort, das ich nicht sicher zu lesen und zu erklären vermag. Ich glaubte darin die Verwünschung „Stirb" zu finden, zu der Luther freilich in den Bemerkungen des Erasmus kaum genügenden Anlaß haben konnte; denn zweimal steht das Wort da, wo Erasmus wirkliche oder vermeintliche Ungenauigkeiten des Evangelisten bespricht, indem er sagt: es gebe Leute, welche meinten, Lukas habe den Namen Quirinius „corrupte" übersetzt, und die Frage aufwirft, wie es heißen könne, daß in der Herberge kein Platz war, während doch der Stall ein Teil der Herberge war; und zweimal steht es bei Äußerungen über Maria, in welchen Erasmus dieselbe die „uxor praegnans" nennt, welche Joseph noch nicht geheiratet hatte. Ein berühmter Kenner Luthers und seiner Handschrift, dem ein Facsimile dieser Randbemerkungen vorgelegt worden ist, hat sein Votum dahin abgegeben, daß das Wort „Stich" laute; sein Sinn und seine Beziehung ist mir aber dadurch nicht erklärlicher geworden.

Begreiflicher sind die Randglossen zu dem, was Erasmus über Luk. 2, 22 bemerkt. Wie realistisch er selber in mancher Hinsicht war, er will dennoch alles, was die Mutter des Herrn betrifft, ins idealste Licht gestellt haben. Er fühlt sich verletzt durch das, was Erasmus über die purificatio von Mutter und Kind sagt und schreibt mit großem Ernste daneben: „Du bist nicht gut." Ja, Erasmus, der Humanist, war eines anderen Geistes als Luther, und dieses offenbarte sich auch beim Besprechen solcher Gegenstände. Luther liest aber ruhig weiter. Als Erasmus den Ausdruck „aperiens vulvam" von jeder Geburt versteht, schreibt er verbessernd daneben: „non, sed significat primum partum"; wenn aber Erasmus fortfährt nach scholastischer Art seine Bemerkungen zu machen über die „virtus altissimi obumbrans coelitus", wird Luthers sittlicher Sinn verletzt, und er schreibt „du bube" neben die ärgerliche Stelle, welche er mit schwarzer schwerer Linie unterstreicht.

Auch hier endet Luther die Lektüre der Erklärungen des Erasmus und schließt das Buch. Der Flecken auf der gegenüberliegenden Seite zeugt wieder von dem Eifer, mit welchem er dies that. Später hat er das Studium der Erasmischen Annotationes zu Lukas wieder aufgenommen, wie aus etlichen Noten S. 163, 164, 171 hervorgeht. Diese sind aber, wie die andere Tinte und andere Schreibweise aufs deutlichste zeigen, aus einer anderen Periode.

Eine Sache in der Annotatio zum Lukas-Evangelium habe ich noch zu erwähnen. Bei Luk. 22, 36 (der kaufe ein Schwert) spricht Erasmus ein kräftiges Wort gegen die Fürsten, welche sich auf Christum berufen bei ihrem Kriegführen zum Verderben des Volkes und zur Befestigung ihrer Tyrannei. Da wird Luthers Gemüt erregt, und mit starken Strichen merkt er sich die betreffende Stelle an. Desgleichen zeichnet er auf die folgende Seite, wo Erasmus das Wort des Herrn wiederholt: „habt Ihr auch je Mangel gehabt?", die ihm eigene große Zickzacklinie, womit er andeutet, was ihm besonders merkwürdig erscheint.

Bei der Lektüre von Erasmus' Erklärung des Johannes war Luther — ich weiß kein besseres Wort dafür — etwas übel ge-

launt. Erasmus, die ehemalige Sitte befolgend, faßt in wenigen Worten auf dem Rande den Hauptinhalt desjenigen, was er schreibt, zusammen. So lesen wir, neben den ersten Zeilen der Erklärung von Joh. 1 „Im Anfang", dieses Lemma: „Orbis conditi et redemti simile initium." Luther unterstreicht dies und schreibt daneben, als wäre so etwas Erasmus' Meinung: „Id est, eadem fabula et eaedem nugae."

Wenn Erasmus nach einer ziemlich weitschweifigen Erörterung über die Frage, ob das Wort Logos zu übersetzen sei mit Verbum oder mit Sermo, zuletzt mit seiner Erklärung selber anfängt: „At Christus ideo dicitur λογος", meldet Luthers unfreundliche Randschrift: „Ecce ad propositum!" Auf einer der folgenden Seiten, wo Erasmus erklärt, warum bei και θεος ην ὁ λογος der Artikel fehle, ruft Luther aus: „Vide nequam", welch ein Böswicht!

Die zwei folgenden Seiten, welche die Erklärung des 3. bis 6. Verses enthalten, tragen mannigfache Spuren des Eifers und der steigenden Empörung, womit Luther dem Kommentator gefolgt ist. Man muß diese Blätter sehen mit den vielen Strichen unter merkwürdigen oder ärgerlichen Ausdrücken, hier abgebrochen, dort wieder aufgenommen, hier zu hoch, dort zu niedrig angebracht; selten in gerader Linie laufend, ausgenommen wenn sie mit sehr fester Hand und neu eingetauchter Feder gemacht sind, während überdies eine halbe Seite mit einer vielfach gebogenen Linie wie eingeklammert ist. Man muß die mit breiten, schweren Buchstaben, in Eifer und Zorn geschriebenen Bemerkungen dabei selbst sehen, um einen Eindruck zu bekommen von dem, was in Luther wallte, als er dies alles las.

„Vide hostem Dei", so fängt es an; dann folgt ein gewisses „vide!" Danach: „Hilfft dich nicht"; dann: „Sehe da" und nochmals: „Sehe", und endlich: „du bist ein bube". Und wiederum hat der empörte Reformator das Buch zugeworfen; auch hier zeugt der schwere Flecken an der gegenüberstehenden Seite von der Hast, mit welcher dies geschehen sein muß. Die folgenden Seiten sind unbeschrieben.

Fragen wir, was denn eigentlich Luthers Zorn so sehr erregt

hat. Erasmus bespricht bei V. 3 eine andere Interpunktion, wodurch zu lesen wäre: „Alles ist durch Ihn geworden und ohne Ihn ist nichts geworden. Was da geworden ist, ist Leben." Diese Interpunktion stammt aber von den Manichäern, und obgleich Erasmus zeigt, daß man also lesen könne, ohne ein Manichäer zu sein oder auch ihrer Texterklärung zu folgen, — es hilft ihm nichts. Er ist augenscheinlich ein Feind Gottes.

Das letzte Schimpfwort ist die Folge einer Frage des Erasmus, ob, wenn der Artikel bei Gott beigefügt wird, damit eine bestimmte Person der Trinität oder aber der eine und einzige Gott, von den übrigen heidnischen Göttern unterschieden, angedeutet sei. Wie aber Erasmus mit dieser Frage etwas verschuldet habe, das eines solchen Tadels wert sein sollte, ist schwer zu sehen.

Erst fünfzehn Seiten weiter finden wir wieder Spuren von Luthers Hand. Die bedeutendste ist wohl die folgende. Zu Joh. 5, 27 sagt Erasmus, daß „quia filius hominis est" dasselbe sei als „quia homo est". Luther unterstreicht dies nnd schreibt daneben: „et non deus (tua sententia)". Doch als der Kommentator weiter die Meinung des Chrysostomus erwähnt, daß Christus die Macht zu urteilen nicht habe empfangen können, weil er Mensch war, da diese dann allen Menschen gegeben sein müßte, stellt der Reformator einen Strich darunter und schreibt daneben: ‚das dich der ritt schut. Quasi idem sit homo Christus et homo Adam." [1])

Mit noch einer Bemerkung zu Joh. 14, 1, wo Luther sagt, daß

---

[1]) Dr. Frommann, Dir. des Germ. Museums zu Nürnberg, hatte die Freundlichkeit, mir über diese fünf mir unverständlichen Worte Folgendes zu schreiben: „Die Worte: ‚das dich der ritt schut', d. i.: daß dich der Ritt (das Fieber) schüttle = schüttele, enthalten eine im 16. Jahrhundert geläufige Verwünschung als Ausdruck des Unwillens, des Ärgers. Dieser Ausruf begegnet oft in den Gedichten des Hans Sachs und auch Luther gebraucht ihn hier und da. An der bezeichneten Stelle giebt er damit seinen Verdruß über die Auslegung des Erasmus zu erkennen. — Über obige Formel sowohl, wie über das schon im Mittelhochdeutschen, wie heute noch mundartlich vorkommende Wort: der Ritt, Ritten für Fieber giebt meine Ausgabe des bayerischen Wörterbuches von Schmeller II, 183, wie auch Weigands Deutsches Wörterbuch weiteren Aufschluß".

die Erklärung: „Ihr glaubet an Gott und glaubet an mich", die beste sei („et optima haec est"), ist, was er zu dem Johannes-Evangelium geschrieben hat, zu Ende.

Es folgt die Apostelgeschichte, mit sehr wenigen Noten. Die merkwürdigste von allen ist das früher schon genannte „Ach ia", welches uns in seinem liebenden Gemüt lesen läßt.

Die Erklärung der Pfingstgeschichte bietet drei Noten. Eine derselben ist des Erwähnens wert. Wo Erasmus die Meinung vorträgt, daß wahrscheinlich die Apostel in ihrer eigenen Sprache das Wort geführt hätten und daß jeder Zuhörer „durch ein Wunder" es verstanden, als wäre es in seiner Sprache gesprochen, da schreibt Luther, mit bemerkenswerter Ruhe daneben: „sic non fuissent locuti aliis linguis aut novis, sed auditi aliis aliarum linguarum auribus. Quid tum dispartitio linguarum et donum linguarum fuisset?"

Unter den übrigen zehn zerstreuten Noten, welche weiter in der Apostelgeschichte vorkommen, giebt es nur noch zwei für unseren Zweck bemerkenswerte. Die erstere ist bei Apg. 7, 14—16, wo Erasmus etliche Verstöße gegen die alttestamentliche Geschichte in der Rede des Stephanus aufweist, nach dem Vorgange des Hieronymus. Der Kommentator fährt dann fort: „Hunc nodum illic nectit Hieronymus, nec eum dissolvit". Luther schreibt daneben, daß dieses Erasmus wohl gefalle, „quia pro te facere videtur". Ähnliches wirft er Erasmus vor (bei Eph. 2, 13), als dieser, S. 535, sagt, Plutarchus zeige, daß Gottlosigkeit ein kleineres Übel sei als Aberglauben. „Hoc pro te", lautet die Glosse.

Schärfer sind die schweren Striche, welche Luther bei des Erasmus Erklärung von Apg. 17, 18 angebracht hat. Um die volle Bedeutung davon zu erkennen, muß man das Buch selbst vor sich haben. Da sieht man, daß viele Seiten keinerlei Zeichen von Luthers Feder tragen; auf neunzehn Seiten finden wir nur *eine* unbedeutende Note. Auf einmal trägt S. 296 einige mit fester, nicht böser Hand angebrachte Linien, nichts als Linien. Es fällt ins Auge, daß dieselben etwas sagen. Sie stehen auf drei Stellen neben der Erklärung des Wortes „Lotterbube". Erasmus verwendet dafür eine halbe Seite; er zeigt, was er darüber sagt,

am Rande an mit den Worten: „spermologus pro nugatore vulgatum apud Athenienses convicium“. Luther unterstreicht dieses. Danach bemerkt Erasmus, daß man diesen Schimpfnamen gebraucht, um einen Nichtswürdigen, einen homo nequam zu bezeichnen, vielleicht jemand, der nicht sein eigenes Brot verdiene, sondern aus anderer Börse zehre. Daneben steht ein Strich, kurz, schwer, gewaltig, wie fast im ganzen Buche kein anderer, der sagen soll: Du bist der Mann! Von gleicher Bedeutung ist die Linie, welche unter die letzte Bemerkung des Erasmus gezogen ist: „Demosthenes Aeschinen σπερμολογον appellat, contumelioso vocabulo, quod ad questum quidvis diceret, quo convicio nos rabulas dicimus [1]).“

Zu der Erklärung des Römerbriefes hat Luther nichts Nennenswertes geschrieben, wieviel er auch daran auszusetzen hatte. Hie und da ist ein Wort unterstrichen, ein Druckfehler verbessert, eine kleine Bemerkung angebracht; man sieht, er hat das alles gelesen und mit Aufmerksamkeit gelesen, aber gegen Erasmus das Schwert zu ziehen, fand er diesmal nicht nötig.

Im Korintherbriefe schweigt der Reformator gerade, bis er zu der Stelle 1 Kor. 7, 39 kommt: „so aber ihr Mann entschläft, ist sie frei sich zu verheiraten, welchem sie will“. Über diese Worte hat Erasmus eine Note von vierzehn Seiten, also vom Umfang einer mäßigen Broschüre geschrieben, welche von Luther mit Aufmerksamkeit und Beifall gelesen worden ist. Manche Zeile ist unterstrichen. Die von ihm geliebte Zickzacklinie kommt sechsmal vor. Er ist sehr gut gestimmt. An einer Stelle, wo Erasmus im Fluß der Rede einen Hexameter hinschreibt, S. 422, bemerkt Luther am Rande: „Versus“. Wenn Erasmus die Frage aufwirft, ob der Papst unfehlbar sei, und wenn dieses der Fall sei, warum man denn in Konzilien und Universitäten sich so viel Mühe gebe, die Wahrheit zu erforschen, schreibt Luther da-

[1]) Im Briefe an Amsdorf, Febr. 1534, (de Wette IV, 519) lesen wir über Erasmus: „Nec ezpedit juventuti Christianae assuescere huic Erasmicae dictioni. Discet enim de nulla re serio et graviter loqui aut cogitare, sed tantum in graculi seu spermologi morem omnes alios ridere et plane aliud nihil quam morionari.“

neben: „certe hoc [infallibilitatem] agunt et querunt unice". Wo die Rede auf Innocentius VIII. kommt S. 424, hat Luther das Wort: „Nocentissimus", und ein wenig weiter, wo Erasmus die Autorität des Papstes nennt, die Glosse: „Bestie" beigeschrieben. Was Erasmus über die Genehmigung der Ehe vonseiten der Eltern schreibt — ein Punkt, wofür Luther vorzüglich in den späteren Jahren so viel Streit hat führen müssen [1]) — gefällt ihm überaus und ist mehreremale mit Zustimmung notiert. Einmal ist dabei ein Zeigefinger mit einer ganzen Hand gezeichnet. Wenn Erasmus in etlichen beredten Zeilen sein Erstaunen ausspricht, daß es einem Knaben oder Mädchen freistehe, ohne der Eltern Wissen, ins Kloster zu gehen, wo sie vielleicht licentius leben und impunitius, non religiosius, da finden wir den breiten festen Strich unter diesen sechs Worten mit einer starken danebenstehenden Linie am Rande und dabei „pulcherrime". Wenn aber Erasmus am Fuße derselben Seite die ingens clementia rühmt, womit der Papst denen zuhilfe komme, welche apud inferos citra periculum exitii aeterni cruciantur, nimmt Luther sich die Freiheit, daneben zu schreiben: „Lache dich nicht zu Tod". Es findet sich in diesem Abschnitt noch mehr, was ihm nicht mundet und was er auf eine oder die andere Art notiert. Einmal, als Erasmus sagt, S. 429, Paulus sei „lubricus in disputando, nunc huc se proripiens, nunc illuc", straft ihn der Reformator mit einem ernsten: „Ey pfui dich."

Dies sind hauptsächlich die Bemerkungen Luthers bei einer Lesung. Da er S. 432 den langen Exkurs des Kommentators zu Ende gebracht hatte, war er befriedigt und verschloß das Buch. Bei einer anderen Lektüre, sei es eine frühere oder spätere, hat er S. 423 noch einige Noten angebracht, welche eine nähere Betrachtung verdienen.

Erasmus behandelt da die Veränderungen, welche die Päpste im Laufe der Zeiten in den Apostolischen Dekreten und den Satzungen der Kirche gemacht haben. Dabei bringt er auch dieses und jenes zur Sprache, was Luther nicht nach dem Sinne war. „Spät",

---

[1]) D. Köstlin, M. Luther (1575) II 163, 464, 559.

sagt er, „hat die Kirche die Transsubstantiation festgestellt; längere Zeit genügte es zu glauben, daß der Leib Christi entweder unter dem geweihten Brote oder auf irgendeine andere Weise anwesend war. . . . . Früher war es keine Ketzerei, zu glauben, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, und fast die ganze alte Christenheit stand in dieser Meinung. . . . . So war es auch mit der Empfängnis der Maria, obgleich es nicht ganz sicher ist, was darüber zu Basel festgestellt und in welchem Sinne es festgestellt ist. Dergleichen giebt es vieles. Nemo priscorum audebat clare pronuntiare, spiritum sanctum esse patri filioque homusion, ne tum quidem quum quaestio de filio tanta contentione per universum orbem agitaretur. „Sehe, sehe", schreibt Luther neben diese, von ihm unterstrichenen Worte. Quin in epinicio, quod post Arianos profligatos canere coepit ecclesia, quod tribuitur filio, lumen de lumine, deum verum de deo vero, non idem dilucide tribuitur spiritui sancto. Nunc audemus profiteri, spiritum sanctum homusion patri et filio. . . . .

Der feine Humor ist in allem diesem nicht zu verkennen, obgleich er sich unter die ernsthaftesten Ausdrücke verbirgt. Auch Luther entgeht dies nicht. Ohne sich aber zu ereifern, unterstreicht er einige Zeilen, schreibt an den Rand: „Epinicion vocat symbolum Nicenum" und faßt zuletzt seine Meinung zusammen in dem gestrengen aber nicht ganz ungerechten Urteil, welches er am Fuße der Seite ausspricht: „Erasmus scepticus est et dubitat semper et in omnibus".

Diese drei Bemerkungen sind aber mit anderer Tinte, in anderer, schärferer Schrift und auch in anderem Sinne gemacht als die vorhergehenden und folgenden über 1 Kor. 7, 39. Das eine Mal war ihm, was Erasmus über Ehescheidung und Eheschließung schreibt, Hauptsache, so daß er das andere liegen ließ.

Doch war auch dieses ihm von großer Bedeutung. Der Skepticismus des Erasmus war ihm verhaßt. Dies ist aus allem, was der Reformator geschrieben hat, bekannt. In den Tischreden ist Erasmus ein Lucian, ein Demokrit, ein Epikureer, der „mit Fleiß und vorsetziglich alles zweifelhaftig redet", dessen Worte

„Wankelworte sind oder geschraubet, die er deuten kann, wie er will [1])". Im Briefe an Amsdorf klagt er ebenfalls [2]), daß Erasmus in seinem Katechismo darauf ziele, die Jugend zweifeln zu machen und fügt hinzu: „Sic serpens Hevam primo ad dubium solicitavit, dum ei suspectum reddidit praeceptum Dei." In unserer Bibel spürt und rügt er eben dies jedesmal. Wenn Erasmus zu Eph. 3, 14 bemerkt, daß die vier letzten Worte („unseres Herrn Jesu Christi") laut des Zeugnisses von Hieronymus in den griechischen Codices nicht gefunden wurden, in den lateinischen aber hinzugefügt waren, während dieselben jetzt gerade in den lateinischen fehlen und in den griechischen gelesen werden, tadelt ihn Luther und schreibt: „Machs alles ungewiß." Wo Erasmus zu Eph. 1, 20 bemerkt, daß ἐκαθισεν eine doppelte Bedeutung hat, schreibt Luther daneben: „ne nihil sit non dubium". Und einige Zeilen später, wo Erasmus sagt, daß πληρουμενου (V. 23) einen aktiven und passiven Sinn habe, zieht Luther aus diesem „sensus varius" die Folgerung: „ideo nihil est credendum Paulo et toti Euangelio. Quid Epicurus aliud doceret, qui Christum nescit, imo pro fabula habet." Ganz in gleichem Sinne stehen unter den spärlichen Bemerkungen Luthers zum Philipperbriefe fünf Worte zu Kap. 2, 14 zweimal unterstrichen (kein anderes Beispiel hiervon findet man im ganzen Codex) und daneben noch das große Bemerkungszeichen; die merkwürdigen Worte sind der Ausspruch des Kommentators: „Diffidens enim disputat et argutatur".

Wir kehren zum Korintherbriefe zurück.

Noch an drei Stellen hat Luther etwas notiert. Das einzige Beachtenswerte ist, was er zu des Erasmus Erklärung von 1 Kor. 10, 16 geschrieben hat: „Das Brot, welches wir brechen." Dies bezieht sich nicht, sagt Erasmus, ausschließlich auf das Abendmahl; die ältesten Christen hielten eben jedes Brot heilig, zur Erinnerung an das letzte Mahl; sie dankten Gott jedesmal, wenn sie einander den Becher reichten, auch wenn keine Weihe zum Sa-

---

[1]) Tischreden XXXVII, § 112 et passim.

[2]) de Wette IV, 510.

kramente stattgefunden hatte. Diese Erklärung war Luther ganz zuwider; er klammert sie ein, durchstreicht sie kreuz und quer und ruft am Rande aus: „vide nequitiam.“

Der zweite Korintherbrief bietet uns nichts. Nur sind im Texte selbst einige vielsagende Striche angebracht, z. B. bei 2 Kor. 12, 10: „cum enim infirmus sum, tunc robustus sum.“ Die Kraft, womit hier die Feder gezogen ist, ob auch die schwere rote Linie die Buchstaben durchstreicht und selbst darüber hinausläuft, — diese Kraft ist ein Zeichen, wie es ihn anzog, dies zu lesen, und wie er sich dadurch zu stärken wünschte.

Im Galaterbriefe finden wir nichts, das uns interessieren könnte; um so mehr aber im Epheserbrief. Schon die Vorrede bietet einiges. Da (I, S. 404) sagt Erasmus, daß es in Ephesus eine Menge wißbegieriger und sehr gelehrter Leute gegeben habe. Dies „doctissimis viris“ giebt Luther Anlaß, auf den Rand zu schreiben: „id est Erasmis“. Eine Zeile weiter bemerkt Erasmus, daß Paulus viel von den Dämonen und Geistern rede und den Unterschied zwischen den guten und den bösen betone. „Scilicet hoc agit?“ fragt Luther. Und als Erasmus fortfährt, daß es keinen Brief Pauli gebe, der so voll sei von tiefsinnigen Gedanken, und daß Petrus deshalb geschrieben habe über quaedam difficilia intellectu, was in Pauli Briefen gefunden werde, fügt Luther hinzu: „vel tu nihil intelligis“.

Dies alles ist mit schwarzer aber stark erbleichter Tinte geschrieben.

Mit roter Tinte sind auf den folgenden Seiten etliche schlagende Stellen im griechischen Texte oder in der Übersetzung des Erasmus unterstrichen, z. B. 4, 5; 5, 5. 13. Auch kommen einige mit gleich verblichener schwarzer Tinte geschriebenen Bemerkungen vor; zu nennen ist wohl allein was Luther bei Eph. 3, 19 schreibt: „quam multum praeferenda sit charitas, quae in Christo est, scientiae, quae sine charitate sectas odia superbias excitat. Primum docet fidem in Christo justificantem, postea charitatem supra scientiam.“

Die vierundzwanzig Seiten, welche Erasmus der Erklärung dieses Briefes gewidmet hat, sind voll Bemerkungen Luthers, im

ganzen mehr als achtzig. In dieser Hinsicht würde dieser Brief bei weitem die größte Ernte geben. Aber diese Noten sind fast alle Ausrufe oder kurze Bemerkungen, die für uns ohne Wert sind. Nur ersehen wir daraus, daß der Reformator mit der größten Genauigkeit dies alles studiert und daß sein Widerwillen gegen Erasmus ihn nicht gehindert hat, diesen Brief vom Anfang bis zum Ende ruhig durchzustudieren. Zwar sind auf den ersten Seiten weit mehr Noten angebracht als später, wir finden deren aber auch bis auf die letzte Seite. Geärgert hat er sich zwar öfters, ja immer. Er ist aber jedesmal zum Erasmus zurückgekehrt. Wie er in den Tischreden bezeugt [1]), daß er unter allen Büchern, so die Feinde der Wahrheit wider ihn geschrieben haben, keines gar ausgelesen habe, denn des Erasmi Diatribe, so macht er es auch hier. Er weiß, daß Erasmus in allem der Wahrheit [wie er selber sie sich denkt] widerspricht, und doch zieht dieser Feind Gottes, dieser Bube, dieser Epikurus ihn mit unwiderstehlicher Gewalt an; er liest ihn, möchte ihn „unter die Bank werfen", und kehrt doch zu ihm zurück.

Der größte Teil der Noten Luthers zu dem Epheserbrief des Erasmus sind Ausrufungen, wie: recte, non, sehe, nihil, male, ride, transeat, oho, obstrue, blasphema, ah u. dergl. Von den übrigen sind auch nur wenige, im Vergleich zu der großen Anzahl, von besonderem Werte. Einige will ich hervorheben.

Seite 529, wo Erasmus über das einseitige Erheben der Gnade Gottes unter Verkennung der menschlichen Wirksamkeit sagt: „Nunc sunt qui peccent in utramque partem. Medio tutissima via est", schreibt Luther am Rande:

„papistae
„Lutherani Erasmus."

Bei Eph. 1, 13 spricht Erasmus ausführlich, zuerst über die Lesart: in welchem auch Ihr, oder Wir, und erklärt dann das προηλπικοτες, welches vielleicht auf die Heiden zu beziehen ist, und womit eine confusa spes angedeutet sein solle, welche die

---

[1]) Walch cap. XXXVII, § 134: „Doch hab ich (so fährt er fort) dieselbe auch so gelesen, daß ich oft gedachte, sie unter die Bank zu werfen".

ethnici sanabiles hatten, auch bevor ihnen das Evangelium gepredigt war, und wodurch sie, ohne Christum zu kennen, einigermaßen auf das Heil hofften, wie durch einen Traum. Diese ganze halbe Seite ist mit einem gewaltigen Bogen eingeklammert und bei den letzten Worten steht der Fluch: „Das dich Gott straffe, Satan."

Wo Erasmus zu Eph. 1, 17 beim Worte: „zu seiner selbst Erkenntnis" die Lehre Platos erwähnt, daß die Menschheit Gott früher gekannt habe, diese Kenntnis nachher verloren, jetzt aber ihrer sich wieder erinnert habe, und daß Paulus deshalb spreche (V. 18) von erleuchteten Augen, denn früher, „obgleich sehend, sahen sie Gott nicht", schreibt Luther auf den Rand, zuerst: „obstrue quaeso" und danach „blasphema".

Etwas weiter sagt Erasmus: „mirum autem cur Theophylactus ..." Luther erwidert: „Et mirum cur tu ita insanias sine causa."

Sechs Zeilen weiter entschuldigt Erasmus sich, daß er das ἐνεργησεν (V. 20), so gut er gekonnt habe, mit exercuit übersetzt habe (non ut voluimus, quod ajunt, sed ut potuimus); da entbrennt Luther in Zorn gegen den Mann, der so leichtfertig sich betrage im Übersetzen des Wortes Gottes und fragt: „Sic rides Deum? o Epicurissime."

In der folgenden Zeile steht: „suscitans eum". Luther setzt daneben: „Das ist von noten."

Auf derselben Seite stehen die zwei Schwertstreiche, welche wir oben citiert haben, gegen Erasmus, der alles unsicher mache; dann folgt noch bei Eph. 2, 1 (Euch, da ihr tot waret) „Erasmus est peccato mortuus"; und in einem Odem das Subjekt wechselnd, fährt er fort, als ob Erasmus spräche: „peccatum est nihil."

Die folgende Seite, wo Erasmus das „Kinder des Zornes von Natur", Eph. 2, 3, mit Hieronymus und Theophylaktus nimmt für „vere et proprie" schreibt Luther dabei: „Nihil. Sed nativitate." Er meint: durch unsere Geburt aus Adam sind wir des Zornes Kinder; dann fährt er fort: „peccatum originale odit Erasmus ubique."

Beim ersten Verse von Kap. 3 hebt Erasmus hervor, Hieronymus meine das Anakoluth ausgleichen zu können, doch halte er es für besser, einfach zu sagen, „Paulum in aliena lingua balbutisse.“ Luther unterstreicht diese Worte und sagt: „quam placet tibi ista sugillatio Pauli.“ — Als Erasmus nachher den Streit erwähnt (4, 4), den er mit Faber geführt hat, notiert Luther: „ut solus glorieris.“

Es würde nichts nützen, alle die weiteren scharfen Glossen Luthers zu notieren. Wir können sie uns leicht denken, wenn es uns auch schwer fallen würde, die bunte Verschiedenheit seiner Invektiven uns vorzustellen. Darum gebe ich nur noch ein paar beispielsweise.

Erasmus ist ihm ein Arianer. Überall spürt er einen Angriff auf die Gottheit Christi. Bei Joh. 5, 27 sagt Erasmus: *ὅτι υἱος ἀνθρωπου ἐστιν* bedeute, quia homo est; Luther setzt daneben: „et non deus (tua sententia)“. Zu Phil. 2, 5 schreibt Erasmus: „loquitur enim de Christo, quatenus erat homo“. Luther ergänzt: „et non deus“. Desgleichen im Epheserbriefe. Bei 1, 3: „Gelobt sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi“ bemerkt Erasmus, dieses könne, wie auch Hieronymus sagt, auf zweierlei Weise aufgefaßt werden: 1) so, daß man „Gott“ und „Vater“ scheide, 2) so, daß man es zusammen nehme. In diesem Falle werde Gott der Vater Jesu genannt, quia genuit, und der Gott Jesu, secundum assumtum hominem. Über dieses „der Gott Jesu“ ereifert Luther sich. Er unterstreicht es mit schwerer Linie und wiederholt es am Rande: „Deus Jesu, Oho!“ Und als Erasmus bei Eph. 1, 17 „der Gott unseres Herrn Jesu Christi“ kommentiert, „hier werde offenbar der Vater der Gott Jesu Christi genannt, was in anderen Stellen noch zweifelhaft sei“, fragt Luther: „in quibus?“ Außerdem schreibt er ärgerlich daneben: „Hic plane viceris, Arri et Arriane.“

Beim ersten Briefe an Timotheus und dem an die Hebräer werden wir noch mehr Proben dieses Anti-Arianismus antreffen.

Bei Eph. 3, 11 steht eine Bemerkung ganz anderer Art. Dort sagt nämlich Erasmus, zur Erklärung von *ἣν ἐποιησεν*,

dieses könne auf drei Worte bezogen werden, auf die Weisheit, auf die Kirche, oder auf das Vorhaben Gottes. Luther unterscheidet diese dreifache Erklärung durch die Ziffern 1, 2, 3. Nr. 1 gefällt ihm nicht. Bei Nr. 2 zeichnet er auf, daß dies der rechte Sinn sei („Hic solus est sensus"). Doch da er weiter liest, wird er von der dritten Auffassung noch mehr angezogen und mit Unterstreichung der betreffenden Worte (in Christo factam, hoc est, creatam fuisse sapientiam) ruft er aus: „Ja, ja, das ists."

Zustimmender Art ist auch, was er bei 5, 16 schreibt (denn es sind böse Tage); er verschärft dort das „mali" noch durch die Beischrift: „imo periculosi, propter hereses et peccatum in carne, diabolum et penas."

Die folgende Bemerkung steht bei 6, 5, wo der Apostel die Sklaven ermahnt, ihren Herren zu dienen mit gutem Willen. Erasmus fügt hinzu, daß es doch schändlich sei, unter Christen von Herren und Sklaven zu reden, denn, da die Taufe alle zu Brüdern mache, wie könne es dann stimmen, daß der Bruder des Bruders Sklave genannt wird? Luther aber unterstreicht diese letzten Worte mit so großem Eifer, daß der Strich, der unter der Linie anfängt, am Ende über dieselbe geht, und schreibt voller Ironie daneben: „Ja, ja, das thets. Cum Paulus ubique doceat servos debere fideles esse dominis, tam malis quam bonis."

Den Philipperbrief können wir, nach den zwei angeführten Beispielen, ferner außeracht lassen. Er hat weiter nichts Nennenswertes. Der Kolosserbrief hat auch nichts als ein gewaltiges „Nihil" bei der Erklärung des Erasmus von θεοτητος, 2, 9. In den Thessalonikerbriefen steht ebenfalls nur eine, übrigens unbedeutende Bemerkung über eine verfehlte Erklärung von 1 Thess. 4, 17.

Mehr aber giebt uns der erste an Timotheus, d. h. die vier ersten Seiten; aufs neue aber erfahren wir daraus, daß Erasmus darin den Zorn des Reformators im höchsten Maße erregt hat.

Dies zeigt sich gleich beim ersten Verse. Da bemerkt Erasmus, daß Gott unser Erlöser genannt wird, und daß deshalb auch der Spruch Tit. 1, 3 von Gott unserem Erlöser nicht notwendig vom Sohne zu verstehen sei; Luther unterstreicht drei Zeilen und ruft aus „vide". Dies wiederholt er, wo Erasmus weiter sagt, daß

Paulus „den Vater salutis autorem“, den Sohn „unsere Hoffnung“ nennt.

Einige unterstrichene Stellen und etliche weniger bedeutende Bemerkungen übergehen wir, um gleich die Hauptsache zu besprechen, nämlich die zwei Seiten lange Note des Erasmus über die Mataeologia, das unnütze Geschwätz, wovon der Apostel 1 Tim. 1, 6 spricht.

„Mataeologia ist, was den Klang betrifft, nur wenig von Theologia unterschieden“, so fängt Erasmus an; „hoc vere sentis, tu perdite“, schreibt Luther daneben, mit einem schweren Striche unter den beiden betreffenden Worte. Dann geht Erasmus weiter und sagt, daß wir die Theologia so studieren sollen, daß wir nicht in Mataeologia geraten. Mit demjenigen haben wir uns zu beschäftigen, welches uns zu neuem Leben führt nach dem Bilde Christi. „In Christum“, schreibt Luther an den Rand, als wäre dies des Erasmus Meinung, „id est in nihilum.“

„Quorsum attinet decertare“, fährt Erasmus fort, „quot modis accipiatur peccatum . . . Hoc potius agat theologus ut omnes horreant oderintque peccatum.“ Luther unterstreicht die drei ersten Worte und fügt hinzu: „cum terreni simus.“

„Totis seculis disputamus“, schreibt der Kommentator, „an gratia qua deus nos diligit ac trahit, et qua nos illum vicissim diligimus, eadem sit gratia, et an sit aliquid creatum an increatum. Illud potius agamus, puris precibus, innocentia vitae, piis factis, ut eo munere nos dignetur deus.“ „Eo munere“, ist von Luther unterstrichen und daneben ist geschrieben: „quod scilicet nescimus.“

Und während Erasmus in beredter Sprache fortfährt, die Theologen ihrer Mataeologia halber zu züchtigen und viele „quaestiones curiosas“, ja, auch etliche „impias“ aufzählt, welche von den scholastischen Doktoren aufgeworfen werden, Fragen, welche der in allen diesen Sachen bewanderte Gelehrte in größter Menge und Verschiedenheit zum Besten giebt, liest Luther weiter, indem er das eine, was ihm gefällt, notiert, an dem andern mit Stillschweigen vorübergeht. Nach den gottlosen Fragen über Gott kommt Erasmus

zu den „gottlosen Fragen“ über die Macht des Papstes: ob er größere Macht besitze als Petrus oder die nämliche; ob er den Engeln befehlen könne; ob er das ganze Fegefeuer aufheben könne; ob er ein gewöhnlicher Mensch sei oder auch wie ein Gott; ob er beider Naturen teilhaftig sei, wie auch Christus. Hunderte dergleichen Fragen werden aufgeworfen, in gewaltigen Büchern, von berühmten Theologen, und vorzüglich von denjenigen, die in einen Orden getreten sind. Und dies geschieht nicht, ohne daß man sich offenkundig der Schmeichelei verdächtig macht, und auch nicht ohne Christum zu beleidigen, neben welchem die größten Fürsten nichts sind als Würmlein.

Unter die „manifesta suspicio adulationis“ setzt Luther einen schweren Strich; er liest das natürlich mit Beifall. Als aber Erasmus dann fortfährt: „Oder glaubt man, damit unserm Leo zu gefallen, dem echten und wahren Statthalter Christi, dem, als dem wahren Hirten, nichts wichtiger ist als das Heil der Herde Christi, und dem, als dem wahren Statthalter Christi, die Ehre seines Fürsten, Christi, über alles geht . . .“ da klingt das scharfe, wohlverdiente Wort des Reformators: „Et tu non adularis tanto Epicuro, tantus Epicurus!“

Erasmus fährt mit dem größten Ernst, mit dem aber bei ihm fast immer etwas Humor und Satire sich mischt, fort, vor der Mataeologia zu warnen. Mit diesen quaestiunculis wird die Zeit in den Schulen verbracht und geht das flüchtige Leben vorbei, während doch das meiste derart ist, ut doctius nesciantur quam sciantur, ut ridicule quaerantur, temere definiantur. Die Zeit ist kurz, und es ist eine schwere Sache, ein wirklicher Christ zu sein. Laßt uns alles Überflüssige zur Seite setzen und das vorzüglich ins Auge fassen, was Christus wollte, daß wir wissen, was die Apostel uns überliefert haben, was eigentlich auf die Liebe sich bezieht . . . Tot jam annis cavillamur in scholis, quibus verbis sit loquendum de Christo. An haec propositio sit vera, Christus fuit ab aeterno, an recte dicatur compositus ex utraque natura, an constare, an conflatus, an commixtus, an conglutinatus, an coagmentatus, an ferruminatus, an copulatus . . .

Einige gewaltige Striche unter und durch einen Teil dieſer letzten Worte zeigen den Unwillen Luthers über dieſe Anhäufung ſcholaſtiſcher Redensarten, in welchen er nichts als Schmähung und Spott ſieht, und nochmals ſchreibt er das einzige Wort an den Rand, womit er ſeinem Zorne Luft machen kann: „du biſt ein bube.“

Diesmal aber ſchließt er das Buch nicht gleich. Er lieſt noch eine Seite weiter, bis er die ganze Bemerkung des Erasmus über dieſen Gegenſtand beendet hat. Was Erasmus ſchreibt zur Züchtigung der Scholaſtiker iſt ihm doch, obwohl es ihn auch bisweilen ſelbſt verwundet, von zu großem Intereſſe, als daß er es nicht leſen möchte. Als alſo Erasmus weiter erzählt von einem ihm bekannten Theologen, der geſtanden hatte, daß neun Jahre nicht genügten, um auch nur das zu verſtehen, was Scotus zur Einleitung in die Schriften des Petrus Lombardus geſchrieben habe, — da freut ſich Luther, und er unterſtreicht dieſe Worte, wie noch mehr andere kräftige Äußerungen des Erasmus von gleichem Sinne; als er aber dieſen Excurs zu Ende gebracht hat, ſchließt er das Buch; etliche Tintenflecken zeugen auch hier von der Haſt, womit dies geſchehen iſt.

Wir würden dafür halten, daß Luther ſich um das, was Erasmus außerdem zur Erklärung der Paſtoralbriefe geſchrieben hat, nicht weiter gekümmert hätte, wenn nicht ein ſchwacher Strich, unter einigen Worten, welche ſich auf die Arianer beziehen, S. 597, uns zeigten, daß er doch mit dem Leſen fortgefahren hat.

In dem Hebräerbriefe finden wir wenige Bemerkungen Luthers. Er hat, wie wir bereits einige Male bei anderen Büchern geſehen haben, mit großem Eifer angefangen, die Erklärung des Erasmus zu leſen. Bald aber hat er es wieder eingeſtellt. Außer einigen lexikaliſchen Anmerkungen hat das erſte Hauptſtück nur ein wiederholtes „Ecce“. Einmal der Bemerkung des Erasmus wegen, daß die ganze Welt zerſpaltet ſei wegen zweier Worte: hypostasis und homousios; das andere Mal, wo Erasmus ſagt, daß Chriſtus aliquo modo minor angelis war. Weiter bietet dieſer Brief nichts, als einige Korrekturen oder nichtsſagende Noten. Dasſelbe gilt von den übrigen Briefen und von der Apokalypſe.

Nur die Erklärung von 1 Joh. 5, 8 macht eine Ausnahme. Diese hat Luther mit Aufmerksamkeit gelesen.

Zuerst freut es ihn, daß Erasmus über Hieronymus, den Luther gar nicht leiden kann, sagt, daß dieser öfters violentus ist, parumque pudens, saepe varius parumque sibi constans. Diese Worte unterstreicht Luther, und daneben schreibt er: „Hieronymum taxat"; solch ein ungünstiges Urteil aus dem Munde des Erasmus hatte Luther nicht erwartet.

Auf der folgenden Seite 697, stehen nur zwei schwere Striche, von Luthers Hand, und, wie es mir scheint, zustimmender Art.

Der erste steht unter: „Unum sunt, id est, de eadem re testantes." Dieses ist eine Erklärung, welcher sogar Augustinus Beifall bezeugt, oder welche er jedenfalls nicht bestritten hat.

Der andere ist unter die Bemerkung gezogen, daß in einer spanischen Handschrift ein Scholium aus den Dekretalen vorkomme, welches dem Thomas Aquinas zugeschrieben werde, und worin zu lesen sei, daß in den besten Codices nach den Worten: „der Geist, das Wasser und das Blut", nicht geschrieben stand: „und diese drei sind eins". Dieses findet Luther merkwürdig. Er notiert es sich. Man weiß, daß er hinsichtlich dieses Textes nicht von den guten Codices abgewichen ist, und also nicht, wie Erasmus, aus Konnivenz die unechten Worte dennoch aufgenommen, sondern, so lange er lebte, dieselben aus seiner Übersetzung der Bibel fern gehalten hat.

Zuletzt sei noch erwähnt, daß auf der zweiten Seite der Appendices ein paar Bemerkungen des Reformators gefunden werden, von welchen eine zeigt, daß Luther nicht abgeneigt ist, nötigenfalls zur Konjekturalkritik zu schreiten.

Erasmus behandelt da Joh. 18, 24 (Annas sandte ihn gebunden zum Hohenpriester Kaiphas) und ist bemüht, diesen Vers mit dem Berichte der Synoptiker zurecht zu legen. Luther dagegen zerhaut den Knoten dadurch, daß er ein Versehen bei den Abschreibern vermutet. „Quid", schreibt er, „si particula haec vitio scriptorum sit transposita, ut casu fieri solet, quod praecedentis folii versiculus verso folio in aliud folium transponatur."

Das Ergebnis meiner Untersuchungen kann ich in wenig Worte zusammen fassen.

Die Lutherbibel giebt einesteils nichts, was wir nicht wüßten. Niemand, der nur ein wenig mit Luthers Art vertraut ist, wird, nachdem er diese Bibel aufgeschlagen und studiert hat, sagen: So hatte ich mir den Reformator nicht gedacht! — Im Gegenteil, der Eindruck, den das Buch macht, muß jedesmal sein: Ja! das ist Luther! Das ist seine Art; es ist Luther, wie er leibt und lebt.

Aber darin liegt auch gerade das Interessante dieses Buchs, daß wir Luther sehen in seiner stillen Studierstube, wie er arbeitet mit unermüdlichem Eifer, wie er fühlt, wie er bewegt wird, wie er lobt und rügt, spottet und zürnt. Hat er seiner Feder immer freien Lauf gelassen, — hier, wo er im Geist mit Erasmus allein ist, kommt seine innerste Meinung über denselben voll und ganz zutage.

Kein einziges Zeichen ist im ganzen Buche, woran wir erkennen könnten, unter welchen Umständen, in welchem Jahre er dieses oder jenes gelesen oder geschrieben habe. Nur das ist deutlich zu sehen, daß er, wenn auch nicht täglich, doch sehr viele Male sich damit beschäftigt hat, darin zu lesen oder zu studieren. Wahrscheinlich hat er dies auch in derselben Zeit gethan, in welcher er den scharfen Brief über Erasmus an Amsdorff sandte (Februar 1534) oder seine Mahnung gegen Erasmus für seinen Sohn Johannes schrieb (1533). „Erasmus", so lautet diese [1]), „hostis omnium religionum et inimicus singularis Christi, Epicuri Lucianique perfectum exemplar et idea.

Manu mea propria ego Mart. Luther tibi filio meo charissimo Johanni et per te omnibus liberis et meis et sanctae Ecclesiae Christi.

Sensibus haec imis, res est non parva, reponas."

Er selbst hat sich aber nicht enthalten können, das Buch dieses „außerordentlichen Feindes Christi" immer wieder zur Hand zu nehmen, nicht um ihn zu widerlegen, sondern um sich von ihm

[1]) de Wette IV, 497.

belehren zu lassen. Und es thut uns wohl zu sehen, daß er, wie er nicht schweigen kann, wo er die ihm teure Wahrheit angefeindet glaubt, so auch seine Freude nicht zu verhehlen sucht, wo der ihm so sehr verhaßte Schriftsteller etwas sagt, was wahr und gut ist.

Eins aber in dem Buche ist mir überaus zuwider. Auf dem Titelblatt steht ein Hexameter von Luthers Hand geschrieben, in welchem er bezeugt, wie sehr er dem Erasmo gram [1]) war, aber auch dessen große Verdienste gänzlich verkennt. Er lautet:

πολλακις και ξυμπασα πολις κακον ἀνδρος ἐπαυρει

und ist noch dazu von ihm ins Lateinische übersetzt:

„saepe mali maledicta viri populus luit omnis".

Solcher völligen Verkennung gegenüber stimmen wir dem späteren Besitzer der Bibel, dem Rektor Prädinius, bei, wenn er darunter schreibt:

„Contra vero ex istiusmodi eruditione et opere studiorum atque in Erasmo fuerunt, summa utilitas permultis comparatur."

Wir danken Gott, daß er der Welt einen Erasmus und einen Luther schenkte, und daß er diesen, wie er war, mit seinem Eifer, seinem gewaltigen Zorn, zum Reformator seiner Kirche machte, welche ohne einen solchen Mann dem Tode verfallen wäre.

---

1) Vergl. Tischreden XXXVII, § 114.

Rezensionen.

1.

Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. Von **Julius Köstlin.** 2. u. 3. Aufl. Elberfeld, Verlag von Friderichs, 1883. Bd. I: 818 S., Bd. II: 733 S.

Luthers Leben. Von demselben. Mit authentischen Illustrationen. 2. u. 3. Aufl. Leipzig, Fues Verlag (R. Reisland), 1883. 623 S.

Martin Luther, der deutsche Reformator. Von demselben. Festschrift, herausgegeben von der historischen Kommission der Provinz Sachsen. Halle, Verlag von O. Hendel, 1883. 1. bis 21. Aufl.: 77 S.; 22. Aufl. (in kleinerem Format): 126 S.

Luther und J. Janssen. Der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker. Von demselben. Halle, M. Niemeyer. 1. u. 2. Aufl.: 72 S.; 3. Aufl. (mit Nachwort): 99 S.

Übersicht über neue Beiträge zur Geschichte Luthers aus dem Jahre 1883.

Es hat sich glücklich so getroffen, daß gerade in dem Jahr der großen Lutherfeier meine beiden Lutherbiographieen neu ausgehen durften. Die große, zweibändige, war im Herbst 1874, die kleinere, mit Illustrationen, gegen Weihnachten 1881 in erster Auflage erschienen, worauf ich jene im Jahrgang 1875 dieser Zeitschrift, S. 369 ff., die andere im Jahrgang 1882, S. 547 ff.,

angezeigt habe. Beide erſchienen in zweiter Auflage um Oſtern 1883, und kurz darauf ſtellte ſich für jede der beiden auch ſchon das Bedürfnis einer dritten Auflage heraus, die eilends bis zum Herbſt hergeſtellt wurde.

Über das Verhältnis, in welchem die beiden Werke zu einander ſtehen ſollten, verweiſe ich zurück auf das im Jahrgang 1882, S. 548, Geſagte. Das kleinere iſt nicht ein bloßer Auszug des größeren, ſondern giebt den Stoff in neuer Behandlung, namentlich großenteils neuer Gruppierung. Die zeitliche Entwicklung von Luthers Leben und Wirken ſollte in ihren Grundzügen und Hauptmomenten zuſammenhängend verfolgt, eine Menge einzelner, untergeordneter Dinge beiſeite gelaſſen und eben auch hierdurch jene im ganzen um ſo mehr ins Licht geſtellt und lebendig wiedergegeben werden. Dem gegenüber iſt für das größere Werk auch bei der neuen Bearbeitung, die jetzt in jenen Auflagen vorliegt, die Abſicht die geblieben, ſo weit als möglich den geſamten, für uns geſicherten geſchichtlichen Stoff zuſammenzufaſſen, wenn auch darunter bei manchen Partieen die Leichtigkeit und Durchſichtigkeit der Darſtellung leiden mußte. Denn dem Bedürfnis der Vollſtändigkeit, welches bei meinem erſten Verſuch einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Lutherbiographie gewiß beſtand, iſt ſeither auch durch kein anderes Werk genügt worden. Die Reformationshiſtoriker, welche hierzu durch eingehende und umfaſſende Studien befähigt waren, haben es ſich doch nicht zur Aufgabe gemacht: weder der ſo frühe abgerufene Plitt, noch auch Kolde, deſſen gegenwärtig erſcheinende Darſtellung von Luthers Leben, wie er ſelbſt ſagt, zwiſchen meinem größeren und meinem kleineren Werk etwa die Mitte halten will. Namentlich gilt dies auch mit Bezug auf die von mir erſtrebte Vollſtändigkeit der Einführung in die einzelnen Schriften des Reformators. Jene Aufgabe durfte und mußte auch gerade für die weiteren Auflagen des größeren Werkes um ſo mehr feſtgehalten werden, je mehr die anderen Bedürfniſſe einer großen Leſewelt, wie durch meine eigene kürzere Biographie, ſo durch die ſchöne Reihe der andern, in dieſem Jahr erſchienenen Lutherbiographieen befriedigt worden ſind, unter welchen die ſchon erwähnten von Plitt und Kolde ganz auf ſelbſtändiger Forſchung, die

übrigen mehr oder minder auf den vorgefundenen Vorarbeiten ruhen (unter ihnen glaube ich die von Karl Burk — ohne bei diesem Urteil durch meine persönliche Freundschaft mit dem Verfasser beeinflußt zu sein — als die in jeder Hinsicht gehaltvollste bezeichnen zu dürfen).

Zu diesen meinen beiden Schriften über Luther ist seit Beginn des vorigen Juli noch eine dritte, nur ganz kurze, jedoch umfassende hinzugetreten. Ich bin zu ihr veranlaßt worden durch einen Wunsch, welchen die historische Kommission der Provinz Sachsen vertrauensvoll und, da ich meiner andern Arbeiten wegen ihm anfangs nicht entsprechen zu dürfen glaubte, zu wiederholten Malen an mich gerichtet hat. Diese aus den namhaftesten Historikern und Altertumsforschern der Provinz gebildete und von den Provinzialständen mit Geldmitteln unterstützte Kommission pflegt, neben ihren regelmäßigen gelehrten Publikationen, für große Gedächtnistage der vaterländischen Geschichte Festschriften zu veranstalten, welche sie für den weiteren gebildeten Leserkreis bestimmt und namentlich auch an die oberen Klassen der gelehrten Schulen der Provinz mitteilt. So ist zum Luthertag die Festschrift „Martin Luther, der deutsche Reformator", entstanden. Sie will nicht in kurzer Form Leser erst mit dem Leben Luthers bekannt machen, sondern solchen Lesern, bei welchen schon eine Bekanntschaft mit diesem und mit der Reformationsgeschichte und vaterländischen Geschichte überhaupt vorausgesetzt werden darf, die Hauptmomente des Lebens und Wirkens des großen christlichen und deutschen Mannes so zu einer kurzen geschichtlichen Darstellung bringen, daß sie ein richtiges Verständnis seiner Persönlichkeit und seines Werkes, seiner Leistungen und auch der ihm gesetzten Schranken gewinnen. Die verschiedenen Gesichtspunkte, welche für unser Urteil darüber in Betracht kommen und zu welchen namentlich auch die religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Fragen und Kämpfe der Gegenwart uns immer wieder hinführen müssen, habe ich hierbei überall so im Auge behalten, daß ich, ohne eigenem Räsonnement Raum zu geben, möglichst die Thatsachen selbst mit Bezug auf sie ins richtige objektive Licht zu stellen mich bemühte. Im Unterschied von meiner zweiten Schrift, dem „Leben Luthers", welche dieses

mehr einfach erzählen wollte, will ſo dieſe dritte, kürzeſte Schrift im ſtrengeren Sinn eine belehrende ſein. Auch die Theologen darf ich, während ſie nicht zunächſt für dieſelben beſtimmt iſt, doch auf ſie als auf den gedrängteſten Ausdruck meiner geſamten Auffaſſung des Reformators hinweiſen. — Eine beſonders günſtige Fügung war es, daß, während die Kommiſſion ihrer Feſtſchrift ein Bild Luthers beizugeben wünſchte, ich durch Herrn Profeſſor Franz Schnorr v. Carolsfeld in Dresden auf eine bisher noch gar nicht öffentlich bekannte Handzeichnung aufmerkſam geworden war, welche ſein berühmter Vater ſich von einem Cranachſchen Bild gemacht hatte. Gewiß darf dieſe, der Kommiſſion freundlichſt zur genauen Wiedergabe überlaſſen, gleich ſehr auf geſchichtlichen, wie auf künſtleriſchen Wert Anſpruch machen.

Von der kleinen Schrift, welche ſo als Feſtſchrift ausgegangen iſt, darf ich wohl wünſchen und hoffen, daß ſie auch nach dem Feſte (wo ſie nun in einer etwas veränderten äußeren Ausſtattung erſchienen iſt) noch ferner ihren Beruf erfüllen, von den drei Schriften zuſammen, daß ſie mit Rückſicht auf verſchiedenartige Bedürfniſſe ſich gegenſeitig ergänzen werden.

Neben der poſitiven Darſtellung von Luthers Leben ſchien mir endlich unerläßlich, mit der Behandlung, welche er bei Janſſen erfahren hat, mich auseinanderzuſetzen. Und daß dies in einer beſonderen, zuſammenhängenden Charakteriſtik derſelben und nicht etwa in zerſtreuten Anmerkungen zu einer größeren Lutherbiographie geſchehe, ſchien mir nicht bloß im Intereſſe jener Biographie ratſam, der hiermit eine lange Reihe von Entgegnungen gegen Angriffe von ſtets gleichem Charakter erſpart wurde, ſondern namentlich auch im Intereſſe eines einheitlichen Urteils über den ganzen Janſſen, über die Kunſt, mit der er aus an ſich zuverläſſigen Quellen durch geſchicktes Verſchweigen der einen darin enthaltenen Momente und kluges Beleuchten, Zuſammenfügen und Mißdeuten anderer höchſt unzuverläſſige, ſchiefe und trügeriſche Ergebniſſe herzuſtellen weiß, über die Fertigkeit, mit welcher er ſchlimme Dinge zwiſchen den Zeilen leſen läßt und dann doch nicht geſagt haben will, über die Zuverſicht, mit der er, ſolche Mittel gebrauchend, ſeine angeblich erſt wahrhaft geſchichtliche Betrachtung der Refor-

mationsgeſchichte vorzutragen verſteht und hiermit gar auch einzelnen, mit dieſer Geſchichte ſich beſchäftigenden, aber noch ſehr wenig in ihr bewanderten deutſchen Proteſtanten wunderlich imponiert hat.

So iſt im Februar meine Streitſchrift „Luther und J. Janſſen“ erſchienen. Nachdem Janſſen in ſeiner Schrift „Ein zweites Wort an meine Kritiker“ erwidert hatte, habe ich hierauf ſofort, gegen Ende April, wieder entgegnet am Schluſſe der dritten, eben damals erſcheinenden Auflage meiner Schrift.

Von Janſſenſcher Seite hat dann gegen mich noch einmal die „Germania“ das Wort genommen in einem Artikel vom 17. Juni. Demſelben ſcheint auf jener Seite auch jetzt noch beſonderes Gewicht beigelegt zu werden. Denn er iſt mir, während ich von anderen Erwiderungen nichts erfuhr, erſt vor kurzem noch von anonymer Hand mit allerhand liebenswürdigen, gegen mich gerichteten Randbemerkungen zugeſandt worden. So kann er auch jetzt noch zur Charakteriſtik des auf jener Seite beliebten Verfahrens dienen.

Fürs erſte ſind nun hier die ſchwerſten Vorwürfe oben angedeuteter Art, die ich neu gegen Janſſen erhoben hatte, mit klugem Schweigen übergangen. Sie möchten wohl gemeint ſein mit den „Kleinigkeiten“, von welchen der Verfaſſer ſagt, daß ich an ihnen „herumnörgle“. In Wahrheit mußten ſogar bei Dingen, die an ſich Kleinigkeiten wären, ſolche Vorwürfe erhoben werden. So hatte Janſſen in ſeinem „Zweiten Wort“ gleich damit angefangen, daß er in der an ſich untergeordneten Frage über einen von Luthers Vater begangenen Totſchlag ſich mit wichtigſter Miene auf das angeblich von mir unterdrückte Zeugnis eines angeblichen „Lutheriden“ berief. Ich mußte ihm vorwerfen, daß er ſelbſt gewußt habe, wie dieſer, nämlich ein gewiſſer K. Luther, in einem Schriftchen v. J. 1867, ſelbſt auf Lutheridentum oder auf irgendwelche beſondere alte Urkunden oder Zeugniſſe ſo gar keine Anſprüche mache, ſondern nur die längſt von mir erörterten Angaben anderer wiederhole, daß alſo jene ganze Berufung offenbar nur auf einfältige, unwiſſende Leſer ſpekuliere, d. h. daß ſie eine geradezu betrügeriſche ſei. Janſſen und ſeine Verehrer ſind gegen

Vorwürfe ſonſt empfindlich genug, ſo lange ſie noch eine Antwort haben. Ein Vorwurf wie jener aber wird nun von ihnen wohl nur zu den „Nörgeleien“ geſtellt.

Fürs zweite wird dort geſagt, meine eigenen Widerlegungen gegen Janſſen ſeien zum Teil „recht ſonderbar“ und als beſonders „frappanter“ Beleg wird Folgendes angeführt. Während Janſſen bei Luthers Verhalten gegen die aufrühreriſchen Bauern ſeine klarſten Ermahnungen zur Milde gegen die Überwundenen totgeſchwiegen hatte, berief er ſich dann mir gegenüber darauf, daß Luther noch im Jahr 1526, alſo ein Jahr nach der Überwältigung der Bauern, ſage: „Alſo muß die Obrigkeit den Pöbel — — würgen, henken, köpfen“ u. ſ. w. Ich erwiderte: dies gehe auf die Bauern doch nur, „ſofern ſie neue Widerſetzlichkeit und Aufruhr treiben“. Nichts anderes als dieſe meine Worte ſind für Janſſens Genoſſen ſein „frappanter Beleg“. Er urteilt über ſie: „Eine unwürdige Art der Polemik, denn davon ſteht bei Luther auch nicht ein Wort!“ Da hätte Luther alſo der Obrigkeit ein fortgeſetztes Hängen und Köpfen, ohne daß neue zu beſtrafende Verbrechen vorlägen, zur allgemeinen Aufgabe gemacht. Solchen Unſinn wagt man jetzt dort gegen Luther vorzubringen; auf Leſer, welche ſolchen Unſinn glauben, rechnet man. Übrigens redet Luther dort (Erl. Ausg. 15, 276) auch gar nicht ſpeziell von den Bauern, ſondern ganz allgemein vom Pöbel und, wie geſagt, von der ganz allgemeinen Aufgabe der Obrigkeit dieſem Pöbel gegenüber, und bezeichnet weiter auch ganz ausdrücklich jenes Hängen u. ſ. w. als Strafe für grobe Sündenknoten. — Die proteſtantiſche Wiſſenſchaft muß von einer ſolchen Behandlung unſeres Reformators und von der Art, wie ſie verteidigt wird, mehr, als früher längere Zeit hindurch geſchehen war, Kenntnis nehmen, wenn auch bei ſolchen Gegnern mit wiſſenſchaftlichen Nachweiſen wenig auszurichten iſt.

Inbetreff meiner eigenen Darſtellung von Luthers Leben habe ich noch von Änderungen zu reden, welche ſie ſeit der erſten Ausgabe meines Werkes „Martin Luther“ infolge meiner eigenen Studien und der dankbar von mir aufgenommenen Unterſuchungen anderer, beſonders Knaakes, Koldes und Kaweraus, erlitten hat.

Sie betreffen nicht meine Grundauffaſſung von Luthers Perſon, Charakter, Prinzipien und Verfahren. In einem Punkt könnte man hier eine Modifikation finden: ich habe die Beziehung Luthers zum Humanismus und zum deutſchen Adel, wie dieſer beſonders in Hutten repräſentiert iſt, ſeither noch lebendiger ins Licht zu ſtellen geſucht. Aber meine Anſicht von der Selbſtändigkeit, die Luther auch hier behauptete, und von den ſcharfen Grenzen zwiſchen ihm und den Männern eines gewaltſamen Umſturzes iſt auch hier die gleiche geblieben. Wohl gedenke ich eines nach dem Erſcheinen jener Ausgabe laut gewordenen, vereinzelten, aber anſpruchsvollen Wortes: neben den theologiſchen Luther, den ich gebe, müſſe doch erſt noch der hiſtoriſche geſtellt werden. Ich habe dagegen in der Vorrede zur zweiten Auflage für die mir ſelbſt unerwartet hohe Anerkennung danken dürfen, welche gleich darauf von gewiß echten Hiſtorikern jenem Luther — doch wohl als einem hiſtoriſchen — geſchenkt worden iſt. Ein hiſtoriſcher Luther, der von jenem irgendwie weſentlich ſich unterſchiede, iſt auch im Lutherjahr nicht zutage gekommen. Vielmehr freue ich mich jetzt ganz beſonders auch einer völligen Übereinſtimmung mit dem „Martin Luther“ (Feſtſchrift der Stadt Berlin 1883) des Hiſtorikers Max Lenz. Denn in den politiſchen Verhältniſſen, welche hier reicher und klarer, als ich es vermochte, auseinandergelegt ſind, ſehe ich doch überall den gleichen Luther ſich bewegen. Auch z. B. auf die Art, wie ich Luthers Verhalten zu den Bauern, zur kaiſerlichen Obrigkeit, zu Zwingli, dargeſtellt und gewürdigt habe und in der ich nach verſchiedenen Seiten hin andern zu widerſprechen hatte, erſtreckt ſich dieſe Übereinſtimmung. — Ein ganz gleichartiges Bild Luthers hat ferner jetzt Froude, der bekannte engliſche Hiſtoriker, in einem großen, an mein „Leben Luthers“ ſich anſchließenden Eſſay der Contemporary Review (Juli u. Auguſt 1883) entworfen. — Ein zum Lutherfeſt erſchienenes „Fliegendes Blatt des Freimuts“, „Opitz“ unterzeichnet, hat nach einer Reihe eigentümlicher Theſen über die Reformation (bei der die Reformatoren beſſer an der Einheit der Kirche hätten feſthalten ſollen) ſchließlich bemerkt: „Die erſte Wendung zu einer ruhigen, nüchternen Betrachtung Luthers und ſeines Werkes finden wir in Köſtlins Feſt-

ſchrift“ u. ſ. w. Ich muß hierauf erwidern, daß ich von einer Wendung, welche meine Feſtſchrift im Unterſchied von meinen vorangegangenen Schriften zeigen könnte, durchaus nichts weiß und ebenſo wenig verſtehe, wie meine Betrachtung Luthers zu Theſen der angedeuteten Art hinführen ſollte.

Die meiſten Änderungen und Verbeſſerungen, die ich in Einzelnheiten zu machen hatte, beziehen ſich auch nur zu einem verhältnismäßig kleinen Teil auf die hervorragendſten Ereigniſſe und Wendepunkte der Geſchichte. So mußten auch nur verhältnismäßig wenige für die kürzere Biographie eintreten. Die meiſten derſelben finden ſich hier ſchon in der erſten Auflage. Doch iſt auch in der dritten wenigſtens noch die Angabe von der Predigt berichtigt worden, welche Luther an dem Tage nach dem Theſenanſchlag gehalten haben ſollte (Luthers Leben, 2. Aufl., S. 103), während er ſie in Wahrheit ſchon das Jahr zuvor gehalten haben wird (3. Aufl., S. 98).

Dagegen mußte in der Maſſe des Stoffes der großen Biographie neben wichtigen und eingreifenden Punkten, wie z. B. bezüglich der Auguſtinerkongregation und Luthers Stellung in ihr, wofür ich Kolde, bezüglich des Streites zwiſchen Luther und Prierias, wofür ich Knaake, bezüglich des Handels mit Agricola, wofür ich Kawerau beſonderen Dank ſchulde, noch eine große Menge anderer Einzelnheiten berichtigt werden. Schon bei der erſten Auflage hatte ich dies, wie ich dort in der Vorrede ausſprach, im Bewußtſein des beſchränkten Maßes der eigenen Kräfte vorausgeſehen und gewünſcht, daß es mir möglich werden möchte. Die zweite Auflage iſt ſo als eine „neu durchgearbeitete“ erſchienen. Gern hätte ich dieſe Arbeit noch länger fortgeſetzt, wenn nicht die Zeit gedrängt hätte. Verſchiedene Berichtigungen, auf die ich während derſelben noch kam, habe ich nicht mehr in den Text, ſondern erſt in die Anmerkungen aufnehmen und noch in der Vorrede darauf hinweiſen können: ſo bezüglich der vorhin erwähnten Predigt über den Ablaß, bezüglich der von Luther für den Propſt von Leitzkau abgefaßten Synodalpredigt, welche von Knaake (und jetzt auch von Kolde) mit Recht einer brandenburgiſchen Synode vom Jahre 1512 anſtatt dem Laterankonzil zugewieſen wird, bezüglich der erſten uns bis

jetzt bekannten Predigten Luthers von Weihnachten 1514 (nicht 1515), bezüglich des von Knaake erſt neu entdeckten und an den Anfang von Luthers Schriften geſetzten Traktats über das Aſylrecht (M. L., 2. u. 3. Aufl., Bd. I, S. 785), über welchen ich indeſſen auch jetzt noch nicht ſicher zu urteilen wage.

Für die dritte Auflage der großen Biographie fand dann der Herr Verleger einen außerordentlich ſchnellen Druck nötig. Ich mußte deshalb darauf verzichten, bei ihr die ſoeben erwähnten Berichtigungen in den Text hinein zu verarbeiten, beließ ihnen vielmehr jene Stelle, welche ſie in der zweiten Auflage erhalten hatten. Während ſo die zweite Auflage hier im übrigen unverändert abgedruckt wurde (daß auf dem Titel einfach „unverändert“ ſteht, habe ich nicht veranlaßt), habe ich doch noch einige Worte im Texte korrigiert und namentlich mehrere Verbeſſerungen in den Anmerkungen nachgetragen.

So nenne ich (Bd. I, S. 447) den Cuſpinian, an welchen Luther aus Worms ſchrieb, nicht mehr bloß einen „gewiſſen“ kaiſerlichen Rat (Kolde, Luther und der Reichstag zu Worms, S. 55, nennt ihn gar nur „einen gewiſſen Cuſpinian“), ſondern bezeichne ihn als „den humaniſtiſch gelehrten“ u. ſ. w., wofür ich jetzt auf v. Liliencrons deutſche Biographie verweiſen möchte. — Zu der Angabe über die angeblich aus dem Jahr 1537 ſtammenden Predigten Luthers, Bd. II, S. 437, habe ich die Berichtigung, welche W. Möller jetzt in der „Theologiſchen Litteraturzeitung“ 1883, S. 513, giebt, daß es nämlich Nachſchriften älterer Predigten ſeien, ſelbſt ſchon in der dritten Auflage (S. 673) angemerkt. — In meiner zweiten Auflage hatte ich (Bd. I, S. 801, Anm. zu S. 478) aus Koldes „Analekta Lutherana“, S. 34, die Datierung eines wichtigen Briefes auf den 26. Dezember 1521 aufgenommen, als deſſen Datum ich ſelbſt vorher den 3. Auguſt feſtgeſtellt hatte; dieſes Verſehen (das jetzt auch Lenz im Programm der Marburger Lutherfeier, S. 37, mit Recht rügt) iſt in der Anmerkung zu S. 801 der 3. Auflage korrigiert. — Zu dem merkwürdigen angeblichen Traume Friedrichs des Weiſen in der Nacht vor dem Theſenanſchlag habe ich in der 3. Auflage, Bd. I, S. 786, die älteſte uns erhaltene Angabe aus den „Fortgeſetzten

Sammlungen“ angemerkt, worauf Kawerau mich aufmerkſam machte. Unaufgeklärt bleibt freilich die Sache auch ſo. — Ein Mißverſtändnis bei Luthers Schmalkalder Artikeln, vermöge deſſen ich ihn von „Überlaſtung“ anſtatt von „Überſetzung“ der Bauern (rusticorum aucupia) ſprechen ließ, hatte ich ſchon in einer Anmerkung der 2. Auflage (Bd. II, S. 671), korrigiert. Jetzt habe ich die Korrektur auch in den Text (S. 407) aufgenommen und zugleich die Anmerkung durch einen Beleg aus Luthers erſter Bibelüberſetzung bereichert („überſetzt die Leut nicht“ Luk. 3, 13, wofür ſpäter: „fordert nicht mehr, denn geſetzt iſt“). — In der Anmerkung der 2. Auflage, Bd. I, S. 817, hatte ich die Zeugniſſe dafür, daß Luthers Käthe eine geborene (Anna) v. Haubitz zur Mutter hatte, überſehen. In der Anmerkung der dritten Auflage habe ich deſſen gedacht und zugleich erwähnt, daß eine Margareta eben dieſes Geſchlechts Äbtiſſin in Niemtſch war. Nachdem ich jedoch hier mit den meiſten Neueren von „Haubitz“ oder „Haugwitz“ geredet habe (Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 216, ſagt ſogar nur „Haugwitz“), muß ich jetzt auch dies noch berichtigen. Denn das Geſchlecht Haubitz iſt, ſoweit wir es zurückverfolgen können, vom Geſchlecht Haugwitz verſchieden, wenn auch Verwechſelungen des Namens vorgekommen ſein mögen: vgl. die aus Urkunden ſchöpfende Abhandlung von E. Wetzel „über Katharina v. Boras Geburtsort“ in der wiſſenſchaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung vom 6. September 1883, S. 423, und Kneſchke, Deutſches Adelslexikon, Bd. III, S. 239 f. Daß aber Käthes Mutter eine geborene v. Haubitz war, bezeugen uns namentlich die (von Wetzel citierten) Consilia Theolog. Wittenbergensia (P. 4, p. 17), während ſpätere, welche aus dieſen ſchöpften, fälſchlich „Haubitz oder Haugwitz“ angegeben haben. Wenn ſodann (nach jener Anmerkung) Katharinas Tante, die „Muhme Lene“, d. h. Magdalena v. Bora, in den Rebenſtockſchen Tiſchreden „matertera“, d. h. eigentlich Tante mütterlicherſeits, genannt wird, ſo kann ich hierin jetzt nur noch eine Ungenauigkeit des Ausdrucks ſehen.

Bei meiner Angabe — Martin Luther, Bd. II, S. 610 — über den Auftrag, den der Kurfürſt am 23. November 1544 ſeinen

Theologen infolge des Steierſchen Reichstagsabſchiedes erteilt habe, überſah ich eine Berichtigung v. Druffels (Abhandl. d. hiſtor. Klaſſe der Münchener Akad., Bd. XVI, Abt. 1, S. 5) und trage ſie jetzt nach: Brück mahnte damals nur an den ſchon mehrere Wochen zuvor erteilten Auftrag.

Auf ein bedauerliches Verſehen, das noch von keinem Kritiker wahrgenommen worden iſt, bin ich gerade erſt, als der Druck der dritten Auflage fertig war, aufmerkſam geworden. Bei dem häßlichen Ehehandel des Landgrafen Philipp rede ich nämlich (Bd. II, S. 483), von dem die Bigamie zulaſſenden Geſetze Kaiſer Valentinians, von welchem der alte Kirchenhiſtoriker Sokrates berichtet und auf welches Philipp ſich berief. Dieſer Kaiſer wird dort und ebenſo auch in meiner Schrift gegen Janſſen S. 52 und in Diſſelhoffs Jubelbüchlein zu D. Martin Luthers 400jähr. Geburtstage, S. 113, Valentinian II. genannt. Es war aber ſein größerer Vater Valentinian I.

Während und ſeit der Herſtellung jener neuen Auflagen ſind nun eine Menge neuer einzelner Beiträge zu Luthers Geſchichte dem Lutherjubiläum dargebracht worden. Es wäre mir nicht möglich, alles, was ſie enthalten, ſchon eingehend zu beurteilen. Aber ich möchte wenigſtens auf die verſchiedenen Punkte meiner Lutherbiographieen nicht bloß, ſondern auch der Lutherbiographie überhaupt, für welche dieſelben vorzugsweiſe in Betracht kommen, hier in einer zuſammenfaſſenden Überſicht hinweiſen. Gerade auch ganz Vereinzeltes und verhältnismäßig Kleines wird hier zu nennen ſein, damit es nicht überſehen oder bald wieder vergeſſen werde. Neben dem, was neuerdings gedruckt worden iſt, habe ich auch Manches aufzuführen, was dem Druck erſt noch entgegenſieht. Sollte ich einzelnes noch nicht beachtet haben, ſo möge man dies mit der Menge des Stoffes und der Kürze der Zeit entſchuldigen. Für die einzelnen Schriften Luthers ſind fernerhin natürlich vor allem die äußerſt ſorgfältigen Einleitungen zu ihnen in Knaakes Ausgabe von Luthers Werken nachzuſehen.

Das Lutherjahr hat mit Recht auch die Frage über Luthers ganze Verwandtſchaft wieder wachgerufen, ſo wenig dies auch für die Geſchichte ſeines Wirkens von Gewicht iſt. Da redet denn

eine Tradition, für welche ich alte Zeugen nicht aufzufinden vermochte, auch von einem angeblichen „Hans dem Kleinen“ oder „Kleinhans“, der ein Bruder von Luthers Vater Hans geweſen ſein ſoll. Von ihm leitet man eine noch fortbeſtehende, beſonders durch weibliche Glieder fortgepflanzte Verwandtſchaft ab. Pfarrer Bäthcke zu Schwarzhauſen bei Thal in Thüringen hat 1883 einen Stammbaum der dort und in Schmerbach vorhandenen Nachkommen drucken laſſen, wie ſie von einer 1716 in Möhra geborenen Luther, einer Nachkommin jenes Kleinhans, herſtammen. Ich ſelbſt habe jene Tradition bezweifelt (Martin Luther, Bd. I, S. 776). Jetzt habe ich wenigſtens davon Kenntnis zu geben, daß für Luthers Vater noch aus ſeiner ſpäteren Mansfelder Zeit der Name „Große Hans“ geſichert iſt. Auf einem ſicher aus jener Zeit ſtammenden Zettel nämlich, welchen der Rektor der Mansfelder Lutherſchule, Herr Fr. Wenck, mir vorgelegt hat, ſtehen unter anderen Perſonen, welche „Geld und Zinſen“ zu zahlen haben, verzeichnet: mit 4 Groſchen Jacoff Leuder (— Jakob Luder) und weiterhin: „4 Gr. große Hans Leuder.“ Herr Pfarrer Bäthcke bemerkt ferner, daß noch jetzt in Thüringen ſehr häufig zwei Geſchwiſter durch Paten, welche die Namen zu geben und dazu ihren eigenen Namen zu nehmen pflegen, einen und denſelben Namen bekommen und dann in jener Weiſe unterſchieden werden müſſen.

Die Namensform „Leuder“ für Luder hat auch ſchon Krumhaar in Mansfeld nachgewieſen. Um ſo leichter erklärt ſich bei Luther die — ihm von Papiſten arg mißdeutete Gräciſierung ſeines Namens in Eleutherius (M. Luther, Bd. I, S. 786).

Mansfelder Ratsprotokolle aus den Jahren 1502 bis 1513, welche Rektor Wenck gleichfalls entdeckt hat, ſcheinen, ſoweit ich bis jetzt Einſicht von ihnen nehmen konnte, nichts Wichtiges über die Luderfamilie zu enthalten.

Zu der von mir (in Luthers Leben S. 3) mitgeteilten Tradition, daß der heutige Taufſtein der Peterskirche in Eisleben, wie auch eine Inſchrift an ihm beſagt, noch Reſte des alten enthalte, muß ich jetzt beifügen, daß dieſer nach Größler, Inscriptiones Islebienses 1883, S. 81, vielmehr dort „in einem Verſchlag neben der nördlichen Thüre ſteht“.

Aus Luthers Jugendgeſchichte iſt neuerdings ſeine Eiſenacher Wohlthäterin, Frau Urſula Cotta, beſonders wegen der auf ſie bezüglichen ultramontanen Verleumdungen wieder Gegenſtand der Erörterung geworden. Ich habe (M. L. I, 37. 777) für möglich gehalten, daß ſie, wie überliefert wird, Mutter von Heinrich und Bonaventura Cotta und demnach damals noch eine junge Frau geweſen ſei, jedoch in den Anmerkungen meinen Zweifel nicht zurückgehalten und die Frage angeregt, ob jene nicht vielmehr Enkel von ihr waren. Kolde (M. Luther, S. 35) glaubt ſie noch kurzweg „junge Ehefrau“ nennen zu können. Jetzt iſt durch Schneidewind (Das Lutherhaus in Eiſenach, S. 27) nachgewieſen, daß, wie er ſagt, meine Ahnung von der Unrichtigkeit jener Angabe mich nicht getäuſcht habe: die beiden genannten Brüder ſind nämlich erſt nach Urſulas Tod (1511) geboren. Sie noch jung uns vorzuſtellen, haben wir dann gar keinen Grund mehr. Schneidewind weiſt dann auch die Konjektur, daß jene ihre Enkel geweſen ſeien, ab und zieht die Annahme vor, daß ſie kinderlos geweſen ſei. Beweiſe für oder wider haben wir aber hier nicht mehr. — Auf Schneidewind iſt auch wegen weiterer Notizen über die Familien Cotta und Schalbe zu verweiſen.

Über Luthers Lehrer „Trebonius“ in Eiſenach iſt auch neuerdings nichts Neues ermittelt worden. Wie Kolde (Martin Luther, S. 36) ſich ausdrückt, war er „nach allem, was wir hören“ ein origineller Mann. Ich kann jedoch Bedenken darüber nicht mehr zurückhalten, daß wir den Namen gar nirgends hören als in einer Erzählung Ratzebergers. Daß dieſer in ſeinen Angaben über jene Zeit nicht zuverläſſig iſt, zeigt ſeine (von mir M. Luther I, 776 zurückgewieſene, jedoch von Lenz, M. Luther, S. 36 wiederholte) Angabe über einen um jene Zeit ſterbenden alten Grafen Günther von Mansfeld, während ein ſolcher damals nicht exiſtierte.

Inbetreff der Prieſterweihe Luthers erkenne ich jetzt einen Fehler darin, daß ich ſie mit Luthers am 2. Mai 1507 gehaltener Primiz oder erſten Meſſe ohne weiteres zuſammenfallen laſſe, während nach dem kirchlichen Brauch dieſer Akt nur kurz auf jenen

zu folgen pflegt — wie jetzt Kolde S. 65 berichtet: „Kurz darauf“ u. ſ. w.

Daß Luther von Wittenberg aus 1509 noch einmal nach Erfurt zurückberufen worden iſt, habe ich zuerſt in dieſer Zeitſchrift 1874 nachgewieſen; noch einen weiteren Hinweis darauf habe ich in der dritten Auflage meines „Martin Luther“, Bd. I, S. 781, beigefügt. Jetzt kann ich ſogar auf zwei lateiniſch geſchriebene Predigten Luthers aufmerkſam machen, welche aus dieſem Aufenthalt ſtammen und in welchen wir das älteſte uns bis jetzt zugängliche Produkt von Luthers Geiſt und Feder beſitzen werden. Sie finden ſich mit der Überſchrift „ex autographo Lutheri, quod reperiebatur in Monasterio Augustinensi Erffurdiae“ in einer von A. Poachs Hand geſchriebenen Sammlung Lutherſcher Predigten auf der Zwickauer Rats-Schulbibliothek. Dort hat Herr Gymnaſiallehrer Dr. G. Buchwald ſie aufgefunden und uns gütigſt mitgeteilt; wir beabſichtigen, ſie demnächſt in dieſer Zeitſchrift zu veröffentlichen, — nur bedauernd, daß weder Knaake im erſten Band der Werke Luthers, noch H. Jacoby in ſeinen ſchönen, von „Luthers vorreformatoriſcher Predigt“ handelnden Feſtprogramm der Univerſität Königsberg ſie ſchon benutzen konnte.

Unter den erſten Arbeiten Luthers nach dem Ausbruch des Ablaßſtreits aus dem Jahr 1518 habe ich (M. L. I, 184), der Überlieferung folgend, ſchon auch ſeine Vorrede zu Auguſtins Schrift De spiritu et litera (Opp. var. arg., Vol. VII, p. 488sqq.) angeführt. Ich muß jetzt den mir hiergegen von Knaake vorgetragenen Bedenken, obgleich wir ein anderes Datum nicht feſtſtellen können, recht geben. Denn die Äußerung gleich im Eingang, daß die „Papiſten“ jetzt noch ärger als die Palagianer gegen die Gnadenlehre wüten und ihre Satisfaktionen und Meſſen verteidigen, iſt für jene Zeit ſchon zu ſtark und weitgehend.

Für die Beziehung, in welcher Luther ſchon früher zu Joh. Lange ſtand, für Langes eigene Geſchichte (vgl. meinen M. L. I, 782. 784), für die Beziehung verſchiedener Humaniſten zu

Luther und namentlich Mutians Hochſchätzung für ihn in den erſten Jahren des Kampfs, auch für ſeine Reiſe über Erfurt nach Worms ſind jetzt die Epistolae aliquot selectae etc. von C. Krauſe im „Zerbſter Oſterprogramm 1883“ hervorzuheben. Der hier S. 17ff. mitgeteilte Brief Mutians bietet auch für den Abdruck ebendesſelben in Koldes Analekta S. 19ff. wichtige Korrekturen dar. — Einen Brief des Zaſius (vgl. mein M. L. I, 686) an Mutian vom 1. Dezember 1519 mit den anerkennendſten Äußerungen über Luther (vgl. Krauſe a. a. O., S. 14) hat jetzt K. Gillert veröffentlicht in: „Lutherana, Sonderabdruck aus der Zeitſchrift des bergiſchen Geſchichtsvereins, Bd. 19.“

Für die Geſchichte der Miltitzſchen Unterhandlungen gegen Ende Januar 1519 hat Brieger im „Marburger Univerſitätsprogramm zur Lutherfeier“, S. 24ff. einen neuen Beitrag nachgewieſen: in einem Briefe Luthers nämlich, der bisher und ſo auch von mir (M. L. I, 437f.) und Kolde (Luther und der Reichstag zu Worms, S. 45) fälſchlich nach de Wette (Luth. Briefe I, 575ff.) in den März 1521 geſetzt worden war. Der Thatbeſtand liegt bei Brieger ſo klar vor, daß man ſich nur wundern möchte, wie wir ihn bisher ſo verkennen konnten.

Zur Berufung eines Lehrers fürs Hebräiſche, die Luther in jenen Jahren ſich angelegen ſein ließ (M. L. I, 219. 293), hat F. Delitzſch, Allg. ev.-luth. K.-Zeitg. 1883, S. 1117f., in Kürze die wichtigſten Notizen gegeben (über Böſchenſtein, Adrian, auch einen daneben ins Auge gefaßten Joh. Cellarius). Über Luthers eigenes Hebräiſch vgl. Delitzſch in derſelben K.-Zeitg. vom 10. Novbr. 1883.

Für den Wormſer Reichstag und namentlich für Aleanders Verhalten in Worms iſt nach Karl Janſens Schrift „Aleander am Reichstage u. ſ. w.“, die ich noch anführen, aber kaum mehr benützen konnte, zunächſt ihre Beſprechung durch v. Druſſel in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen“ 1883, Stück 47, zu nennen. Aufs gewichtigſte treten dann neueſtens hier ein: die vom Vatikans 2. Archivar Balan herausgegebenen „Monumenta Reformationis Lutheranae etc.“, die Unterſuchungen Briegers in dem „Marburger Programm“ und zumeiſt, wenn wir

auch ſchon von Nächſtbevorſtehendem reden dürfen, die Briegerſche Ausgabe der Aleanderſchen Depeſchen. Die ultramontane deutſche Preſſe hat jene Balanſchen Publikationen wie einen ſchweren Schlag unſerer Lutherfeier gegenüber angekündigt. Brieger ſieht in ihnen einen „erleuchteten Willen des gegenwärtigen Papſtes, der bisherigen Abſperrung des vatikaniſchen Archivs ein Ende zu machen". Jedenfalls beſtätigen ſie nur, was proteſtantiſche Geſchichtſchreiber längſt über den Charakter Aleanders ausgeſagt haben. Von Enthüllungen zu ungunſten Luthers wird man nur etwa das darin finden, daß — was Aleander mit Gewißheit behauptet, was übrigens gar keine für uns neue Behauptung iſt — Luther ſeine bedeutendſten Schriften gar nicht ſelbſt abgefaßt habe, weil er hierfür viel zu ungebildet und unbedeutend ſei. Beſtätigt wird uns auch, daß die gnädige Art, wie der Kaiſer den Ketzer Luther nach Worms berief, zumeiſt der perfiden, feindſeligen Politik des Papſtes gegen den Kaiſer zu verdanken war. Der feine Legat machte damals in Rom auf den in Worms herrſchenden Argwohn aufmerkſam, daß Se. Heiligkeit bei den kriegeriſchen Anſchlägen Frankreichs gegen den Kaiſer beteiligt ſei, indem er beifügte, daß natürlich er ſelbſt davon nichts für wahr halte. Beſtätigt wird auch der Inhalt der evangeliſcherſeits veröffentlichten Wormſer Acta bezüglich der dortigen Verhandlungen mit Luther und die in ihnen mitgeteilte Rede Luthers vom 18. April, die Aleander aus Luthers eigener Niederſchrift (vgl. m. M. L. I, 453) ſich zu verſchaffen wußte.

Für einzelne Punkte in der Geſchichte des Wormſer Reichstags iſt noch beizuziehen: G. v. Hirſchfeld, Die Beziehungen Luthers und ſeiner Gemahlin zur Familie Hirſchfeld („Beiträge zur ſächſiſchen Kirchengeſchichte", 2. Heft 1883) S. 190ff. Leider ſind hier die am Schluß aufgeführten reichen Quellen und Urkunden, zu denen auch die in unſerer Zeitſchrift 1882, S. 691 ff. beſprochenen Briefe gehören, nicht für die einzelnen Stellen namhaft gemacht. In Worms wurde Luther nach v. Hirſchfeld (wovon Kolde a. a. S. 53 und ich, M. L. I, 444 keine Nachricht hatten) in die Zimmer der Herren Hans v. Hirſchfeld und Hans v. Schott im Johanniterhaus einquartiert. — Von Intereſſe für die Reformationsgeſchichte ſind auch die Mitteilungen dieſer Schrift

über den bekannten Bernhard v. Hirschfeld. — Unbegründet sind ihre Zweifel (S. 197) an der von mir (M. L. I, 402) erzählten Revokation Spenglers. Auch Aleander redet einmal von dieser.

Für Luthers Wartburgaufenthalt giebt Lenz in dem „Marburger Programm“ sehr sorgfältige und dankenswerte Untersuchungen über seine Korrespondenz und Thätigkeit bis Ende Septembers 1521 und stellt zugleich eine seinen Streit mit Kardinal Albrecht betreffende Fortsetzung in Aussicht. Einzelnes bleibt, wie nicht zu verwundern ist, auch hier noch unaufgeklärt oder zweifelhaft. Verunglückt und auch ganz unnötig ist S. 45 die Konjektur zu dem Brief bei de W. II, 53, wo es heißt: „Princeps Johannes, petitus (bei Aurifab.: petitutus) illo Lucae de decem leprosis, quod ad sacerdotes missi a Domino confessionem docere credendi sint, — — postulavit ut explicarem evangelium idem, ut haberet quod — istis Pharisaeis — responderet.“ Lenz will „quoad“ statt „quod ad“ lesen. Aber der Sinn ist ja ganz klar: dem Fürsten war (von den nachher als Pharisäer bezeichneten Leuten) mit der Erzählung des Lukas von jenen zehn Aussätzigen, die Jesus zu den Priestern schickte, auf den Leib gerückt worden (petitus erat), als ob hiermit die Beichte vor den Priestern gelehrt wäre. — Sehr beachtenswert sind die Einwendungen S. 29 dagegen, daß das bekannte Passionale Christi und Antichristi (M. L. I, 432) von Luther selbst mit den Unterschriften versehen worden sei, indem vielmehr die juristischen Citate von Schwertfeger (Br. II, 9), die biblischen von Melanchthon herrühren werden. Ich bemerke hierzu, daß auch Bernhard v. Hirschfeld, indem er das Büchlein am 29. Mai dem Tucher übersendet (M. L. I, 799; Stud. u. Krit. 1882, S. 699), nichts von einer Abfassung durch Luther sagt. Das von mir (M. L. I, 432) erwähnte Wohlgefallen Johann Friedrichs (Tentzel, Histor. Ber. II, 259: „Martinus Passion gefällt mir wohl“) bezieht sich nicht auf jene Schrift, sondern auf eine Flugschrift „Doktor Martin Luthers Passion“.

Von der Wartburger Tintenklecksage habe ich (M. L. I, 472f. 801) bemerkt, daß sie keine alten Zeugnisse und daß sie

einen Doppelgänger auf Schloß Coburg habe. Dem ist nun noch beizufügen, daß ein gleicher Klecks auch in der Wittenberger Lutherstube gewesen und dort 1712 Peter dem Großen gezeigt worden sein, dieser jedoch die Tinte noch zu neu gefunden haben soll: H. Stein, Geschichte des Lutherhauses (Wittenberg 1883), S. 44.

Für den Kampf Luthers gegen die Fortsetzung der Messe durch die Wittenberger Stiftsherren 1524, der für die Frage über Recht und Ordnung beim Reformieren so wichtig war, habe ich in M. L. I, 562 ff. die erst in der 2. Auflage der Erl. Ausg. B. 17, S. 107 ff. mitgeteilte Predigt Luthers vom 1. Advent 1524 noch unberücksichtigt gelassen. Dazu kommt nun ein Schriftstück jener Zwickauer Bibliothek, wohl Nachschrift aus einer am 2. Advent (vgl. Seckendorf, Hist. Luth. I, 276) von Luther gehaltenen Predigt, mit der Überschrift: „Von zweierlei Ärgernis der Lehr' und der Liebe ein kurzer Unterricht". Ferner aus derselben Bibliothek: „Handlung der christlichen Gemein zu Wittenberg mit den Schloßpriestern" u. s. w., nämlich eine in demselben Sinn abgefaßte energische Aufforderung an die Stiftsherren, den Greuel abzuthun und hierauf mit Ja oder Nein zu antworten. Und: „Acta ecclesiae Christi apud Vittenbergam, cum dominis de collegio papistico" etc., nämlich ein auf jenen Gottesdienst bezügliches Schreiben des „Pastor" Bugenhagen an den Rektor und die Universität. Besonders interessant sind in diesen verschiedenen Erklärungen Worte über die Rücksicht, die man auf den Landesherrn zu nehmen oder auch nicht zu nehmen habe.

Auch für Luthers Verhalten gegen die aufrührerischen Bauern bietet uns dieselbe Bibliothek etwas Neues dar: „Verantwortung Dr. M. Luthers auf das Büchlein wider die räuberischen und mörderischen Bauern gethan am Pfingsttag (den 4. Juni) im Jahr 1525", — ohne Zweifel auf der Kanzel von Luther vorgetragen. Luther hatte soeben, am 3. Juni, von dem ihm verwandten und befreundeten Mansfelder Rat J. Rühel einen Brief erhalten (L. Briefe II, 678). Zugleich mit diesem mag diejenige „Schrift" des Kanzlers Müller

aus Mansfeld an ihn gelangt ſein, auf welche er dann in ſeinem „Sendbrief von dem harten Büchlein“ ꝛc. (E. A. 24, 294 ff.; M. L. I, 750), „durch den Druck geantwortet hat“ (E. A. a. a. O. S. 295).

Auch die hier aufgeführten Schriftſtücke jener Bibliothek beabſichtigen wir nach Abſchriften Dr. Buchwalds zu publizieren.

Bezüglich der Thätigkeit Luthers in Magdeburg 1524 muß jetzt die Angabe, daß er dort am 26. Juni und nicht, wie früher angenommen wurde, am 3. Juli gepredigt habe (M. L. I, 647. 811), mit aller Beſtimmtheit ausgeſprochen werden. Wie nämlich der ſchon früher (M. L. I, 811) von mir angeführte Hülße mit Berufung auf Knaake (Magdeburger Zeitung 1883, Nr. 188) bemerkt, fiel der Text, über welchen Luther damals predigte, nach der damals von Luther befolgten römiſch-kirchlichen Ordnung nicht, wie nach unſerer Ordnung, auf den ſechſten, ſondern auf den fünften Sonntag nach Trinit., d. h. im Jahr 1524 auf den 26. Juni.

Luthers Verheiratung führt uns auf die oben (S. 378) genannte Schrift G. v. Hirſchfelds zurück (wo wir übrigens auch „Haugwitz“ S. 102 und „Haubitz“ S. 139 konfundiert finden). Katharinas Vater, Hans v. Bora, war hiernach Enkel eines in den Jahren 1433—1436 genannten Sigmund v. Bora, welcher von den Herren v. Hirſchfeld einen Ritterſitz zu Hirſchfeld zu Lehen erhalten hatte. Hans ererbte dieſen Sitz, veräußerte ihn jedoch zwiſchen 1525 und 1530 an die Linie Bora-Mergenthal und ſiedelte dann über auf Löben und ſpäter auf das Rittergut Moderwitz bei Neuſtadt an der Orla, das der Familie v. Hayn gehörte. So iſt, wie hiernach gefolgert wird, Katharina, deren Geburtsort bis jetzt ſtreitig war, auf jenem Ritterſitz Hirſchfeld (am 29. Januar 1499) geboren. Unbedingte Sicherheit werden wir dieſer Folgerung noch nicht beilegen dürfen. Widerlegt aber iſt hier jedenfalls die von Seidemann und namentlich neuerdings von Wetzel (vgl. oben, wiſſenſchaftl. Beil. u. ſ. w., S. 422) verteidigte Annahme Lippendorfs als des Geburtsortes, und zwar gerade auch durch eine von Wetzel dafür angeführte Urkunde v. J. 1505. Denn laut ihrer war damals ein

Hans v. Bora auf Lippendorf, der eine Katharina und eine Margareta zur Frau hatte, verſtorben und hatte dieſer ſeiner Witwe ſeine ſämtlichen Güter als ein (ſchon 1482 ausgeſetztes) Leibgedinge hinterlaſſen. Dieſer war alſo hiernach keineswegs Käthes Vater, der erſt ſpäter ſtarb, einen Sohn als Erben hinterließ und eine Anna zur Frau hatte; ſondern er gehörte einer anderen Linie an, über welche in der genannten Schrift noch weitere Nachweiſe gegeben ſind. — Ebendaſelbſt hören wir, daß (nach dem „Allgem. Anzeiger der Deutſchen“ 1822, S. 242f.) auf einem Exemplar von Luthers Auslegung des Joel (W. L. II, 156) eine Dedikation Luthers an ſeinen „Schwähervater Hans von Boren zu Moderwitz“ ſtand, und eine gleichlautende in einer (zu Anfang der 1830er Jahre im Beſitz der Familie Stein auf Lausnitz bei Neuſtadt an der Orla befindlichen) Bibelüberſetzung v. J. 1541. — Bezüglich des Verhaltens dieſes Vaters zu ſeiner aus dem Kloſter entwichenen Tochter Katharina wird mit Recht erinnert, daß derſelbe wegen Hirſchfelds dem Herzog von Sachſen untergeben war und ſie daher nicht etwa bei ſich aufnehmen durfte. — Die Hirſchfeldiſche Schrift gehört ſo trotz der erwähnten Mängel zu den wichtigſten Arbeiten über jene Familiengeſchichten. — Von E. Wetzel haben wir in dieſem Zuſammenhang noch wertvolle urkundliche Mitteilungen (a. a. O., S. 413ff.) über das Boraſche Gut Zölsdorf und über den Ankauf und die Bewirtſchaftung desſelben durch Luther (W. L. II, 500. 607f.) anzuführen.

Den Brief, welchen Melanchthon in ſeinem erſten Schrecken über Luthers Verheiratung griechiſch an Camerarius ſchrieb und welchen wir erſt ſeit 1876 in ſeiner urſprünglichen Geſtalt kennen (W. L. I, 769f. 817) hat Latendorf in ſeinem Schriftchen „Acht Lutherfragen aus alter und neuer Zeit“ u. ſ. w. 1883 einem größeren Leſerkreis in deutſcher Sprache zugänglich gemacht; ganz angemeſſen dem Gebrauch gegenüber, den natürlich Ultramontane von demſelben machen. Während dieſe die Ausdrücke in ihm ſo übel als möglich deuten, hat Latendorf nicht unterlaſſen, ſeiner milderen Deutung und Verdeutſchung die betreffenden Worte nach dem Grundtext beizuſetzen. Gar zu mild freilich läßt

er Melanchthon von „ungebundener Rede“ bei Luther ſprechen (wofür ich M. L. I, 877 geſetzt habe: „Sucht grober und loſer Späſſe“).

Für die Geſchichte, den Charakter und die Bedeutung von Luthers Bibelüberſetzung brachte uns das Lutherjahr die auf alle hierher gehörigen Fragen eingehende, reichhaltige „Kurzgefaßte Geſchichte der lutheriſchen Bibelüberſetzung bis zur Gegenwart“ u. ſ. w. von Wilibald Grimm, die Abhandlung von W. Krafft, Über die deutſche Bibel vor Luther und deſſen Verdienſte um die Bibelüberſetzung, ein Feſtprogramm der Bonner Univerſität; ferner die Feſtſchrift der württembergſchen Bibelgeſellſchaft mit „D. M. Luther und die deutſche Bibel“ von Theodor Schott. Luthers erſte, im September 1522 erſchienene Überſetzung des Neuen Teſtaments, die ſogenannte Septemberbibel, iſt — ein von Wilhelm Scherer veranſtaltetes Unternehmen — in getreueſter Nachbildung von der Groteſchen Verlagsbuchhandlung wiedergegeben worden, mit einer von mir verfaßten Einleitung.

Kraffts Abhandlung hat beſonderen Wert durch ihre Mitteilungen über und aus jenen vorlutheriſchen Überſetzungen. So gewiß übrigens Luther von ihnen wußte und ſo wahrſcheinlich hierdurch ſchon im voraus auch ihre Benutzung durch ihn wird, ſo finde ich doch gerade die von Krafft S. 13—18 gegebenen Parallelen keineswegs ſehr beweiskräftig für eine ſolche: das Zuſammentreffen ſcheint mir weſentlich an ſolchen Punkten ſtattzufinden, wo auch zwei von einander unabhängige deutſche Überſetzer kaum auf verſchiedene Ausdrücke kommen konnten, während daneben überall auffallende Abweichungen herlaufen.

Was Luthers Deutſch betrifft, ſo bleibt bei Grimm (S. 24f.) noch gar zu dunkel, wiefern Luther das Deutſch der Kanzleiſprache „als Grundlage für das ſeine gewählt“ habe, während der Satzbau derſelben, wie Grimm richtig bemerkt, für ſeine Zwecke gar nicht taugen konnte. Was ich darüber kurz in der vorhin erwähnten Einleitung (vgl. auch ſchon in M. L. I, 493f.) ſage, habe ich nicht ausgeſprochen, ohne mich vorher der Zuſtimmung W. Scherers zu verſichern. Zu den Hinweiſen bei

Grimm iſt noch nachzutragen die Abhandlung von Wülcker über die Kanzleiſprache bei Luther in der Zeitſchrift „Germania“ 1883, Heft 2, ganz beſonders aber die eben jetzt erſchienene Schrift eines jüngeren Germaniſten: „Martin Luther und die hochdeutſche Schriftſprache von Dr. Paul Pietſch.“ Hinſichtlich der deutſchen Orthographie Luthers finde ich bei allen, die darüber ſich äußern, die Thatſachen und Schlüſſe, welche das in unſerer Zeitſchrift 1882, S. 145 ff. beſprochene Luthermanuſkript an die Hand giebt, noch zu wenig beachtet; dazu kommen jetzt ähnliche Wahrnehmungen bei dem gleich nachher anzuführenden Manuſkript der Schmalkalder Artikel.

Auch eine Frage über Preſſe und Druck hat ſich bei Luthers Septembertеſtament erhoben. Sollten wirklich, wie man nach einer brieflichen Äußerung Luthers zu erzählen pflegt, täglich in drei Preſſen 10000 Bogen gedruckt worden ſein (M. L. I, 808)? Von den Bedenken aus, die ich a. a. O. hiergegen ausſprach, bin ich ſeither, unterſtützt durch das Urteil Sachverſtändiger, in jener Einleitung auf die poſitive Annahme gekommen: „Die Bogen, zu je zwei Blättern, ſind hier ohne Zweifel, indem ſie auf beiden Seiten zu drucken waren, doppelt gezählt, alſo eigentlich 5000 täglich“ — eine für jene Zeit immer noch außerordentliche Leiſtung. Ebendieſelbe Auffaſſung finde ich jetzt bei Pietſch. — Darüber, wie der Druck der verſchiedenen neuteſtamentlichen Bücher neben einander herlief, habe ich in jener Einleitung Beſtimmteres feſtgeſtellt; in meiner Ausſage M. L. I, 600, daß „wahrſcheinlich“ die Offenbarung neben den zwei anderen Reihen von Büchern gedruckt worden ſei, iſt hiernach das „wahrſcheinlich“ zu ſtreichen. — Die Berechnung aber, auf welcher die traditionelle beſtimmte Angabe, daß die Auflage 3000 Exemplare ſtark geweſen ſei, ohne Zweifel beruht, ſcheint mir nicht bloß eine ungefähre, wie Pietſch (S. 57) ſie nennt, ſondern eine ſehr unſichere zu ſein. — Bei der Angabe über den Preis des Buches in dem von Kolde mitgeteilten Brief C. Roſes iſt natürlich nicht „1 ff.“ (Kolde, Analekta Luth. S. 40, ebenſo Pietſch S. 57) zu leſen, ſondern „1 fl.“; daß ſo auch deutlich im Originale ſteht, bezeugt mir Dr. K. Bertheau nach einer genauen Einſicht desſelben, die

übrigens zu jenem Abdruck des Briefs noch eine ganze Reihe von Korrekturen ergiebt.

Unter den Ereignissen von Luthers späteren Leben ist der Handel zwischen Kurfürst Joachim von Brandenburg und Wolf Hornung, in welchen Luther aus Teilnahme für einen schwer Mißhandelten sich hineinziehen ließ, erst jetzt durch eine Abhandlung Dr. Paul Zimmermanns: „Der Streit W. Hornungs" u. s. w., in der Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde 1883, S. 310ff. aus Akten des Marburger Archivs aufgeklärt worden (vgl. Kolde a. a. O. S. 92f. 98f.). Ich habe denselben M. L. II, 115f. nur kurz berichtet, weil es mir an Mitteln zur Aufklärung fehlte. Einzutreten hatte hier Luther für einen ehrbaren Berliner Bürger gegen einen Fürsten, der ihm sein Weib verführte, ihn ins Elend stieß, aufs roheste auch mit jenem Weib umging, nebenbei übrigens fürs alte Kirchentum eiferte und bei seinen Schandthaten von seinem Beichtvater sich Hilfe leisten ließ. Ein ohne Zweifel vom Fürsten inspirierter Brief der Verführten wirft Luther vor: „er sollt' sich selbst spiegeln, wie gute Ehe und Glauben er seiner verlaufenen Nonne hielt, wann er bisweil des Nachts mit der Lauten auf der Gassen spaziert". Die Wittenberger ließen selbst diese Schmähschrift drucken, und die Lästerung ist interessant genug, um auch von uns in der Erinnerung festgehalten zu werden.

Für Luthers Schrift „Von der Winkelmesse" ꝛc. (M. L. II, 315) hat Kawerau in einem Niemeyerschen Neudruck neben anderen beachtenswerten Anmerkungen vorzüglich Nachweise über ihre Beziehung zu Witzel gegeben.

Eine wichtige Entdeckung für die Geschichte der evangelisch-kirchlichen Ordnungen hat G. Rietschel gemacht in seiner Schrift „Luther und die Ordination 1883". Sie weist sehr sicher nach, daß und wie durch Luther seit 1535 die Ordination als ein zur Verwaltung des Gnadenmittelamts überhaupt ermächtigender kirchenregimentlicher Akt eingeführt worden ist. Sie zeigt namentlich auch, wie zuverlässig oder vielmehr unzuverlässig Kliefoths Aussagen über die Geschichte sowohl als über die Bedeutung der Ordination sind; auch der Artikel „Ordination" von v. Zezschwitz

in der 2. Auflage von Herzogs Encyklopädie lehrt uns keineswegs wirklich die urſprüngliche lutheriſche Ordination kennen. — Sehr intereſſant ſind dort auch die Notizen aus dem erſten Ordinandenverzeichnis der Wittenberger Pfarrkirche, beſonders bezüglich der Berufskreiſe, aus welchen die erſten ordinierten Prediger ſtammten.

Auf die in Heidelberg befindliche Originalhandſchrift der Schmalkalder Artikel habe ich, nach einer Mitteilung E. Herrmanns in der Zeitſchrift für Kirchenrecht, in M. L. II, 392. 670 aufmerkſam gemacht und das dort ſtehende kurze Vorwort angeführt. Jetzt iſt durch Zangemeiſter, „Die Schmalkaldiſchen Artikel vom Jahre 1537 u. ſ. w.", 1883, das Manuſkript in Lichtdruck wiedergegeben und hierbei jenes Vorwort zum erſtenmal ganz entziffert worden. Zugleich iſt hier Näheres über die Unterzeichnung der Artikel durch die Theologen (vgl. M. L. II, 388) feſtgeſtellt.

Bei der Erzählung von Luthers Krankheit in Schmalkalden M. L. II, 396 habe ich (namentlich nach gefälligen Mitteilungen Briegers) die Angabe über den heſſiſchen Leibarzt „Franz Mengenbach" zu berichtigen. Dort hören wir nämlich zwar von einem „Meiſter Franzen des Landgrafen von Heſſen Wundarzt", der für ſeine Dienſte gut belohnt wurde (Rechnungen bei Burkhardt in Luthardts Zeitſchrift für kirchliche Wiſſenſchaft ꝛc. 1881, S. 362). Dieſer iſt aber nicht identiſch mit Philipps Leibarzt Dr. Meckbach (dies die richtige Form für Mengenbach), welcher den Vornamen Johann führte; über ihn vgl. die Stellen bei Kranſe, Hel. Eob. Heſſus, II, 284, und Strieder, Heſſiſches Gelehrtenlexikon VIII, 372 ff. Richtig habe ich dagegen ihn und den Nürnberger Arzt Magenbuch (M. L. II, 606; vgl. die Stellen in Kolde, Anal. Luth. 475) auseinandergehalten, während neuerdings G. Boſſert, Luther und Württemberg 1883, S. 48 f., ſie identifizieren zu müſſen meinte.

Zu beſonders heftigen Ergüſſen iſt Luther am Abend ſeines Lebens bekanntlich durch Heinz von Wolffenbüttel, den „Mordbrenner", veranlaßt worden (M. L. II, 567 ff. 623 f.). Daß dieſer doch auch beſſere Seiten hatte, wird man jetzt aus dem vollen geſchichtlichen Bild erſehen, das Koldewey in „Heinz

von Wolffenbüttel", der zweiten Publikation des Vereins für Reformationsgeſchichte, von ihm entworfen hat [1]).

Weniger für die Geſchichte des Lebens und Wirkens Luthers überhaupt, als für die ſeiner Theologie iſt anzuführen: Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßſtreit 1883 (nach dem, was Dieckhoff hier und ſonſt über Luthers älteſte Pſalmenvorleſungen ſagt, ſcheint er von dem, was Hering über dieſe ſchon in unſerer Zeitſchrift 1877, S. 583 ff. geſagt hat, noch nichts zu wiſſen); Hering, Luthers Lehre von der Nächſtenliebe 1519—1521, Feſtſchrift der Univerſität Halle; Kattenbuſch, Luthers Stellung zu den ökumeniſchen Symbolen, Feſtſchrift der Univerſität Gießen.

Eine Seite des theologiſchen und religiöſen Urteils unſeres Reformators, die noch ganz beſonders einer genaueren geſchichtlichen Beleuchtung bedurfte, hat Nitzſch in der Kieler Feſtſchrift behandelt: „Luther und Ariſtoteles". Wir haben ihm nicht bloß für die Beleuchtung ſelbſt, ſondern namentlich auch für die reiche Sammlung und Wiedergabe der Belegſtellen zu danken.

Einen eigentümlichen, wertvollen „Beitrag zur Lutherforſchung" mit gar fleißiger Stellenſammlung erhalten wir in O. G. Schmidts Schrift, Luthers Bekanntſchaft mit den alten Klaſſikern, die ich beſonders bei M. L. II, 445 f. zu erwähnen gehabt hätte. Sie hat auch die verſchiedenen dort erwähnten eigenen lateiniſchen Verſe Luthers abgedruckt, die man ſonſt ſchwer mehr ſo vollſtändig zuſammen finden konnte. In dankbarer Anerkennung für dieſe Leiſtung hat ihr Latendorf a. a. O. S. 13 ff. noch einiges beigefügt. Vollſtändigkeit iſt da freilich ſchwer zu erreichen. Für Plautus, deſſen Benützung Schmidt bei Luther vermißt, kann ich im Augenblick wenigſtens Opp. exeg. VI, 319 anführen („male parta male dilabuntur", Plaut. Poen. IV, 2, 22).

Für „Luthers reformatoriſche Verdienſte um Schule und Unterricht" hat Joh. Müller in einer Schrift, welche

[1]) Von demſelben Verfaſſer beabſichtigt unſere Zeitſchrift eine Mitteilung zu bringen über den erſten Verſuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp.

dieſen Titel trägt (ſchon in 2., vermehrter Auflage), zwar nicht neue Geſichtspunkte oder neue Materialien eröffnet, aber den Stoff fleißig und klar zuſammengefaßt.

Mit neuen Ausgaben von Luthers geiſtlichen Liedern haben A. Fiſcher, Goedeke, Schleusner, Danneil auch mehr oder weniger ſelbſtändige geſchichtliche Unterſuchungen verbunden, und ganz beſonders erhalten wir ſolche in der eigens dafür beſtimmten Abhandlung von Achelis über die Entſtehungszeit jener Lieder, dem Marburger Programm zum Rektoratsantritt 1883 (vgl. Achelis' Beſprechung jener andern Schriften in der Theol. Litteraturzeitung 1883, Nr. 23). Über das Geburtsjahr von „Ein' feſte Burg" (1529? 1528? 1527?) iſt leider noch keine Gewißheit hergeſtellt. Achelis will einer Angabe noch weiter nachforſchen, wonach das Lied gar ſchon 1524 im Schleswigſchen geſungen worden ſein ſollte. — Schleusner (Luther als Dichter 1883) und Goedeke (Dichtungen von D. M. Luther) haben auch die zerſtreuten kurzen Reime und Sprüche Luthers geſammelt, bei denen freilich großenteils ſchwer ſich entſcheiden läßt, was von ihm ſelbſt herſtammt oder nur durch ihn überliefert iſt (M. L. II, 517 ff.). Bei Schleusner erhalten wir auch jene lateiniſchen Verſe Luthers wieder.

Nicht annehmen kann ich die Entdeckung einer „unbekannten Schrift Luthers über die Muſik" von H. Holſtein in den Grenzboten III, 1883, S. 77 ff. Denn das von mir M. L. II, 512 aus dem Jahre 1538 angeführte lateiniſche Vorwort Luthers (Opp. var. arg. 7, 551 sqq.) kann ich dem ganzen Sprachcharakter gemäß nicht für eine Überſetzung, ſondern nur für das Original derjenigen deutſchen Vorrede halten, welche der von Holſtein S. 80 angeführten Schrift vom Jahre 1564 vorgedruckt worden iſt. Damit verträgt ſich ja auch ganz gut die Bemerkung dort, ſie ſei „vormals nie deutſch im Druck ausgegangen".

Zu dem Vers „Wer nicht liebt Weib, Wein u. ſ. w." (M. L. II, 678 f.) iſt neuerdings in Italien durch „Xanthippus" (= Dr. Franz Sandvoß?) eine merkwürdige Parallele aufgefunden worden:

„Chi non ama il vino, la donna e il canto
Un pazzo egli sarà e mai un santo.“
(„Wer nicht liebt Wein, Weib und Geſang,
Der wird ein Narr ſein und nie ein Heiliger.“)

Nimmt man hierzu jene von mir a. a. O. erwähnte Zuſammenſtellung von ebrietas, musica, mulieres bei Luther, ſo liegt die Vermutung nahe, daß ſchon vor Luther ſolche Sprüche aus einer gemeinſamen Quelle bei Deutſchen und Italienern hervorgegangen waren. Vgl. Latendorf a. a. O., S. 5. Dabei aber bleibt es, daß jener Vers bei Luther ſelbſt gar nicht und gedruckt überhaupt zum erſtenmal 1775 ſich findet.

Dafür, daß mit dem frivolen Vers „O Gott, durch deine Güte“ u. ſ. w. (M. L. II, 679) Luther gar nichts zu ſchaffen habe, hat nach den ſchon a. a. O. von mir bezeichneten Nachweiſen (wo aber beim Citat aus der N. Preuß. Ztg. ſtatt „93“ zu leſen iſt „98“) Latendorf (a. a. O. S. 6 f. und: Beil. z. d. Mecklenburger Anzeigen 1883, Nr. 263) einem unverſchämten weiteren ultramontanen Vorbringen gegenüber noch weitere Nachweiſe gegeben. Die angebliche Lutherbibel, worin derſelbe ſteht, iſt eine jetzt in Heidelberg befindliche Mönchsbibel, und eben derſelbe findet ſich noch in andern vorlutheriſchen Manuſkripten (Anzeiger f. Kunde d. deutſchen Vorzeit 1878, S. 65 ff. 214; 1879, S. 296).

Für verſchiedene im Verkehr mit Luther ſtehende und in ſeine Geſchichte eingreifende Perſönlichkeit hat G. Boſſert in der ſchon (oben S. 386) genannten Schrift Notizen geſammelt: ſo beſonders für die zwei „ſchwäbiſchen Originalien“ M. Stiefel (M. Luther II, 708 und namentlich II, 331 ff.) und J. Strauß (M. Luther I, 708 f.; II, 708), für Martin Cellarius (M. Luther I, 522. 547 ff.; ſeinen Namen „Borrhaus“, Herzogs Encykl., 2. Aufl., III, 166, läßt Boſſert unerwähnt), ferner für den bei den Konkordienverhandlungen 1537 f. (M. L. II, 494) mitwirkenden Hausgenoſſen Neobolus. Dieſer ſtammte hiernach nicht (M. L. II, 677) aus Lauterburg, ſondern aus Ladenburg bei Heidelberg, und war nachher in Württemberg angeſtellt und angeſehen. Über ihn hat mir Boſſert noch weiter aus Keims auf der Stuttgarter Bibliothek befindlichem Nachlaß mitgeteilt, daß er (Mag. Joſt Neo-

bolos) Präceptor des Peter Honold von Augsburg und Tiſchgenoſſe Luthers geweſen ſei, auch mit Kaſpar Huber oder Huberinus (M. L. II, 341) korreſpondiert habe. Nach gleicher Mitteilung war Mag. Lukas Edenberger (M. L. I, 761. 816) einmal Hofmeiſter eines jungen Honold, Sohnes des Johann Honold (L.s Briefe VI, 513).

Für das Verhältnis Calvins zu Luther giebt A. Zahn in „Calvins Urteile über Luther“ (1883) eine dankenswerte Zuſammenſtellung (in deutſcher Übertragung), — dazu auch den Brief Calvins an Luther, den Melanchthon 1545 nicht zu übergeben wagte (M. L. II, 616).

Zu den bereits von mir benützten und M. L. I, S. III und S. 774 angeführten urſprünglichen Quellen der Tiſchreden Luthers, unter denen bisher nur Lauterbachs Tagebuch gedruckt iſt, kommen jetzt — ein neu entdeckter und ſogleich auch der Öffentlichkeit übergebener Schatz — die Aufzeichnungen des Cordatus: „Tagebuch über D. M. Luther, geführt von D. C. Cordatus, herausgeg. von Dr. H. Wrampelmeyer“, Hft. I 1883, vgl. Wrampelmeyers Mitteilungen in der „Feſtſchrift des Clausthaler Gymnaſiums“ 1883 [1]).

Zu dem Bilde von Luthers perſönlichem Leben gehört weſentlich auch das ſeiner Wohnung, und dieſes wird uns jetzt in gründlicher, anziehender Weiſe durch die ſchon oben angeführte „Geſchichte des Lutherhauſes“ von H. Stein aufgehellt. Mit aller Wahrſcheinlichkeit wird hier namentlich für das Studierſtüblein Luthers (M. L. II, 499) nachgewieſen, daß es in einem ans Kloſterhaus weſtlich angebauten, ſeither abgeriſſenen Turme lag. Von einer aus der Wohnung hinüber führenden Thüre waren, wie ich auch durch einen Bauverſtändigen beſtätigt höre, vor einer erſt neueſtens vollzogenen Übertünchung noch deutlich die Spuren in der Wand zu erkennen. Dagegen iſt unter dem „Gemach“, welches 1519 aus der Mauer auf den Graben gebaut

[1]) Hier leſen wir S. 75 f. auch die älteſte Aufzeichnung jener Angaben Luthers über ſein Leben: „Anno 1483 (oder vielmehr 1484) natus sum“ etc., vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1872, S. 164; 1873, S. 143.

werden ſollte (M. L. a. a. O.), nicht dieſes Stüblein, noch ſonſt ein Erkerzimmer, ſondern ein Abtritt zu verſtehen.

Einige Unklarheit erhebt ſich jetzt wieder bezüglich des Hauſes, in welchem Luther zu Eisleben geſtorben iſt. Es wird nämlich nach Grössler, Inscript. Islebienses, 1883, S. 65, noch im Jahre 1569 „domus Drachstediana“ genannt, und im gleichen Jahre „Graf Hans Hoiers Haus, darin D. Lutherus geſtorben“. Aber hierdurch kann doch das von Größler überſehene Zeugnis aus Eisleben vom 12. März 1546 nicht entkräftet werden, wonach jedenfalls damals das früher Drackſtedtiſche Haus durch Kauf in den Beſitz des Magiſtrats übergegangen war (vgl. in dieſer Zeitſchrift 1881, S. 165; M. L. II, 632).

Von dem durch einen Schulerſchen Stich verbreiteten Totenbilde Luthers vermochte ich (M. L. II, 688) nicht anzugeben, wo das Original zu ſuchen ſei. Jetzt bin ich vergewiſſert, daß es etwa im Jahre 1844 von Galerie-Direktor Frommel für die großherzogl. badiſche Kunſtſammlung angekauft wurde und ſo nunmehr in der Karlsruher Gemäldegalerie ſich befindet. D. Emil Frommel, dem ich das Nähere hierüber verdanke, fügt bei, der bekannte Katholik v. Radowitz habe dort beim Anblick des Bildes ausgerufen: „Wer ſo im Tod ausſieht, iſt nicht mit Gewiſſensbiſſen geſtorben.“ Wie ich übrigens anderwärts höre, beſitzt der Altertumsſammler Senator Culemann in Hannover ein ähnliches Bild, das vielleicht jenem die Urſprünglichkeit noch ſtreitig machen möchte (ſchlechtere Kopieen ſind, wie ich ſchon bemerkte, nicht ſelten).

Die Lutherlitteratur hatte ſchon ſeit dem erſten Erſcheinen meines „M. Luther“ ſehr erfreulich zugenommen. Wie viel neue Bauſteine hat nun erſt das Lutherjahr uns gebracht! Man wird aber begreiflich finden, daß dieſes Jahr mich mit beſonderer innerer Bewegung auch auf die ganze Reihe meiner eigenen Arbeiten an dieſem großen Gegenſtande zurückblicken ließ. Sie ſind zu einem Hauptſtück meines Lebens und Lebensberufes geworden. Und doch bin ich an ſie nur immer wieder neben anderen Studien und Thätigkeiten und nach kürzeren und längeren Unterbrechungen herangetreten oder vielmehr herangezogen worden, muß auch bekennen, daß, ſo ſehr jene mich feſſeln und laben mögen, mein tiefſtes, nicht

bloß perſönliches, ſondern auch wiſſenſchaftliches Intereſſe dennoch mehr von den Fragen der ſyſtematiſchen und bibliſchen Theologie in Anſpruch genommen wird. Zunächſt nur um mir ſelbſt Klarheit zu verſchaffen, begann ich Luthers Lehre von der Kirche eingehend zu unterſuchen. Mein Schriftchen über dieſe vom Jahre 1853 wurde Anlaß dazu, daß mich Herzog um den Artikel Luther für ſeine „Encyklopädie“ erſuchte, — dieſer Artikel Anlaß dazu, daß ein befreundeter Verleger mich zu meinem Werk über Luthers Theologie (1863) ermunterte. Ganz unerwartet wurde ich dann, im Drang unvorhergeſehener Umſtände, dazu gebracht, die große Lutherbiographie zu unternehmen, und weiter, als ich nach jahrelanger Unterbrechung eben wieder Zeit für ſolche Lieblingsarbeiten fand, auch dazu, die kürzere vom Jahre 1882 zu entwerfen. Ob es mir beſchieden ſein wird, auch alle die hier aufgeführten neuen, größeren und kleineren Früchte der Lutherforſchung einmal für eine neue Durcharbeitung meiner eigenen Lutherbiographieen auszunützen, weiß ich nicht. Aber ich freue mich, daß ich auch zu ihrem reichen Hervorſprießen durch meine Vorarbeiten mitwirken durfte, und rufe allen den Mitarbeitern und namentlich den jüngeren Genoſſen ein herzliches Glückauf! zu.

Im Dezember 1883. Julius Köſtlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1884.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 12. Oktober 1883 ihr Urteil abgegeben über die drei bei ihnen eingegangenen, deutsch verfaßten, Abhandlungen zur Beantwortung der Preisfrage:

„Was ist sittliche Fortschrittsbewegung in dem einzelnen Menschen und in der Menschheit? und wie muß aus psychologischen und historischen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß sie nicht bestehe?"

Die erste, mit dem Motto aus Schiller: „Suchst du das Höchste u. s. w.", bot auf wenigen Seiten in dialogischer Form einige nicht übeln Bemerkungen, konnte aber als Antwort auf die gestellte Frage durchaus nicht in Betracht kommen.

Die zweite, mit einem dem Augustinus entnommenen Denkspruch, zeugte von gewissenhaftem Ernst und Fleiß, entsprach aber ebenso wenig den Forderungen des Gegenstandes. Die erste Hälfte der Abhandlung, welche der Festsetzung des Begriffes der Sittlichkeit gewidmet war, umging die Frage größtenteils. Auf dem von ihm

eingenommenen Standpunkt konnte der Verfaſſer die Behauptung, daß ſittliche Fortſchrittsbewegung nicht beſtehe, worauf doch die Preisfrage hinweiſt, kaum verſtehen und keineswegs widerlegen. Was er darüber im zweiten Teil ſeiner Arbeit zutage brachte, war denn auch ſehr ſchwach und unbefriedigend. Ins pſychologiſche Problem war er nicht durchgedrungen; ſeine Geſchichtsbetrachtung war oberflächlich und in mehr als einer Hinſicht veraltet. An Krönung konnte alſo nicht gedacht werden.

Auch dem Autor der dritten Abhandlung, mit dem Motto Matth. 5, 48, mußte der Preis verſagt werden. Hinſichtlich des Lebens des Menſchen und ſeiner Thätigkeit und hinſichtlich ſeines Verhältniſſes zur überſinnlichen Welt lieferte er in den zwei erſten Teilen ſeiner Schrift eine philoſophiſche Betrachtung, welche die Wirklichkeit gar nicht beachtete und hie und da unklar war. Die ſo gewonnenen Reſultate wurden nun, im dritten und vierten Teile, auf die Frage nach der Wirklichkeit der ſittlichen Fortſchrittsbewegung angewendet. Dabei waren aber gar nicht berückſichtigt die u. a. von Schopenhauer, Buckle, F. von Hellwald angeführten Bedenken, auch nicht das Verhältnis des Problems zu den neueren Theorieen über die Erblichkeit. Deshalb konnte die Beweisführung des Autors unmöglich ihren Zweck erreichen, während außerdem ihr hiſtoriſcher Teil ſich nur auf Allgemeinheiten beſchränkte. Wegen ſolch fortwährender Verkennung der Abſicht und des pſychologiſch-hiſtoriſchen Charakters der Preisfrage konnte die Abhandlung trotz der darauf verwendeten Sorge nicht preiswürdig genannt werden.

Die Geſellſchaft wiederholt alſo die Frage:

„Was iſt ſittliche Fortſchrittsbewegung in dem einzelnen Menſchen und in der Menſchheit? und wie muß aus pſychologiſchen und hiſtoriſchen Gründen über die Behauptung geurteilt werden, daß ſie nicht beſtehe?"

Als neue Preisfrage wird angeboten:

„Was lehrt, abgeſehen von den Büchern des Neuen Teſtaments, die alt-chriſtliche und die

griechiſch-römiſche Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinſichtlich des Urſprunges und der früheſten Entwickelung des Chriſtentums?"

Der Preis beſteht in einer goldenen Medaille von Fl. 400 an innerem Wert.

Man kann ſich bei der Beantwortung des Holländiſchen, Lateiniſchen, Franzöſiſchen, Engliſchen oder Deutſchen (nur mit lateiniſcher Schrift) bedienen. Auch müſſen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfaſſers geſchrieben, vollſtändig eingeſandt werden, da keine unvollſtändige zur Preisbewerbung zugelaſſen werden. Die Friſt der Einſendung iſt auf 1. Januar 1885 anberaumt. Alle eingeſchickte Antworten fallen der Geſellſchaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Überſetzung, in ihre Werke aufnimmt, ſo daß die Verfaſſer ſie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Geſellſchaft ſich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verſchweigung oder Meldung des Namens der Verfaſſer, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einſender nicht anders Abſchriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Koſten. Die Antworten müſſen nebſt einem verſiegelten Namenszettel, mit einem Denkſpruch verſehen, eingeſandt werden an die Adreſſe: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

2.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1883.

Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion beschlossen im Jahre 1882, wie aus ihrem Programm für das Jahr erhellt, dem Verfasser einer Abhandlung über die kirchliche Lehre von der heiligen Schrift nach der Schrift selbst geprüft, bei ihnen eingegangen mit dem Motto: ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται, eine silberne Medaille und zweihundert Gulden zuzuerkennen, und seine Arbeit in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn er Erlaubnis zur Öffnung seines Namenbillets gäbe. Diese Erlaubnis wurde bereitwillig erteilt, und es ergab sich, daß die Abhandlung geschrieben war vom Herrn

Karl Walz,
Pfarrer zu Bad-Nauheim (Hessen).

Seine Schrift, durchgesehen unter Rücksichtnahme auf die Bemerkungen der Direktoren, ist schon unter der Presse und wird als XVII. Teil der 5. Serie der Werke erscheinen.

In ihrer Herbstversammlung von 1883 am 17. September und folgenden Tagen, befaßten sich die Direktoren mit Feststellung ihres Urteils über nicht weniger als zweiundzwanzig Abhandlungen, welche zur Beantwortung der zwei im Jahre 1881 ausgeschriebenen Preisfragen vor dem 15. Dezember 1882 eingegangen waren.

Diese große Ziffer veranlaßt sie zu einer allgemeinen Bemerkung, welche sie gleich jetzt machen wollen, ohne auf die Abhandlungen

hinzuweisen, deren Einsender sie betrifft. Die Verfasser, welche sich um den von der Gesellschaft ausgesetzten Preis bewerben, würden sich selbst und den Direktoren viel unnötige Mühe ersparen, wenn sie bedächten, welchen unerläßlichen Forderungen ihre Arbeit Genüge leisten muß, um zur Krönung in Betracht kommen zu können. Es versteht sich ja von selbst, daß die Gesellschaft Schriften, welche ohne vorhergegangene ernste Studien zu Papier gebracht sind, nicht mit fl. 400 — belohnt und in ihre Werke aufnimmt. Obschon sie in der Regel solchen Abhandlungen den Vorzug giebt, welche auch von Lesern, die eine allgemeine, aber keine spezifisch theologische Bildung besitzen, genossen werden können, so muß doch, was auf Krönung Anspruch machen will, jedenfalls das Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchung und mehr als eine Flugschrift oder ein Zeitschriftartikel sein.

Zehn der eingegangenen Abhandlungen waren veranlaßt durch die Preisaufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt, als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums, eine Auseinandersetzung der Lehre über das Gebet nach dem Neuen Testamente.

Die erste, ein französischer Aufsatz mit dem Motto: Ne vous inquiétez de rien etc. (Phil. 4, 6. 7), war nichts mehr als eine verworrene Herzensergießung in äußerst schwülstigem Stile und mußte gleich beiseite gelegt werden.

So auch die zweite, eine niederländische, gezeichnet mit den Worten: *πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει*: wohlgemeinte erbauliche Gedanken ohne irgendeinen wissenschaftlichen Wert.

Etwas höher stand die dritte Abhandlung, auch von einem niederländischen Verfasser, mit dem Sinnspruch: Gijdan bidt aldus! Sie enthielt jedoch rücksichtlich der neutestamentlichen Lehre vom Gebet nichts als das allgemein Bekannte und gab keine Beweise davon, daß sie auf sorgfältigen exegetischen und kritischen Studien beruhte, während die Charakteristik des ursprünglichen Christentums nach den gewonnenen Ergebnissen so gut wie ganz ausblieb. An Krönung war daher nicht zu denken.

Der deutsche Verfasser der vierten Abhandlung, mit einem aus Justinus Martyr entlehnten Motto, war im Neuen Testamente wohl bewandert und trug seine Ideen in fließendem Stile vor. Er war aber so ganz vom Dogmatismus und Ritualismus beherrscht, daß von einer historischen Auffassung des Neuen Testamentes bei ihm keine Rede sein konnte. Seinen Anfang nehmend von einzelnen Texten, zumal aus dem Brief an die Hebräer, entfaltete er inbezug auf das christliche Gebet und namentlich auf die Anbetung Gottes von der Kirche ein System, welches selbst nicht von Ferne einer Auseinandersetzung der Ideen der neutestamentlichen Schriftsteller ähnlich war und in mancher Hinsicht mit diesen Ideen in schneidendem Widerspruch stand. An Krönung und Herausgabe einer so durch und durch unhistorischen Arbeit konnte nicht gedacht werden.

Die fünfte Abhandlung, wieder deine eutsche und gezeichnet mit den Worten: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, würde schon deshalb den Preis nicht haben davontragen können, weil in ihr die neutestamentliche Gebetslehre nicht zur Kenntnis und Würdigung des ursprünglichen Christentums benutzt wurde. Überdies vermißten Direktoren in dieser Schrift, außer einer deutlichen Angabe des Ganges der Untersuchung, sowohl die Lösung der exegetischen und textkritischen Fragen, welche dem Verfasser auf seinem Wege vorkamen, als auch die Nachweisung der Eigentümlichkeit der einzelnen Schriftsteller des Neuen Testamentes, welche im Gegenteil ganz in Schatten gestellt wurde. Diese Mängel konnten, nach dem Urteil der Direktoren, durch den unverkennbaren Fleiß des Verfassers und durch seinen christlichen Sinn nicht ersetzt werden.

Die Einleitung zur sechsten Abhandlung in der deutschen Sprache und mit dem aus Luther entlehnten Sinnspruch: Eines Christen Handwerk ist das Beten, enthielt mit Hinsicht auf den Zweck der Preisaufgabe und auf die bei ihrer Beantwortung zu befolgende Methode, sehr richtige Bemerkungen. Mit Recht urteilte der Verfasser, daß die Gebetslehre und Praxis des Neuen Bundes, um in ihrer Eigentümlichkeit erkannt zu werden, mit denen anderer Religionsformen verglichen werden mußten, und daß danach geflissentlich untersucht werden mußte, welche Folgerungen inbezug auf das ursprüngliche Christentum daraus hervorgingen. Direktoren

konnten es daher nur bedauern, daß dieser wohlüberlegte Plan vom Verfasser nicht besser ausgeführt war. Die Form der Abhandlung deuchte ihnen mangelhaft. Die im zweiten Teil befolgte Rangordnung der Schriften des Neuen Testamentes ließ zu wünschen übrig und konnte nicht zur historischen Entwickelung der neutestamentlichen Gebetslehre führen, welche der Verfasser gleichwohl und mit Recht hatte darstellen wollen. Auch der dritte Teil, der Auseinandersetzung der Folgerungen gewidmet, blieb, nach ihrem Urteil, unter den Anforderungen des Gegenstandes. Das Ganze, in wie guter Absicht auch geschrieben, ließ gar zu sehr Ursprünglichkeit und Tiefe vermissen, um auf Krönung Anspruch machen zu können.

Der Verfasser der siebenten Abhandlung, einer deutschen mit dem Motto: Rogate, unterschied sich dadurch von seinen Mitbewerbern, daß er jedesmal die spätere Beurteilung des Gebetes, u. a. von Kant und Schleiermacher, ins Auge faßte und hiermit die neutestamentlichen Vorstellungen verglich. Gewann seine Schrift hierdurch größere Aktualität, so führte ihn anderseits diese Fassung der Aufgabe zu apologetischen Betrachtungen, welche Widerspruch hervorrufen mußten. Überdies wurde er dadurch abgezogen von demjenigen was ja, der Preisfrage nach, Hauptsache war und bleiben mußte: die unparteiische, objektive Auseinandersetzung der Ideen von Jesus selbst und von den Aposteln und apostolischen Schriftstellern, wobei sowohl dem, was sie mit einander gemein haben als demjenigen, was jeden einzelnen kennzeichnet, Recht widerfährt. Auch würde ein tieferes Eingehen in die exegetischen Fragen erwünscht gewesen sein, und ungerne vermißte man die Vergleichung des neutestamentlichen mit dem heidnischen und dem jüdischen Gebet. Endlich erhoben sich noch gegen das vierte Kapitel („das Gebet in seiner Bezogenheit auf die Person Jesu Christi") verschiedene gewichtige Bedenken. Nicht ohne Bedauern, weil hier im übrigen viel zu loben war, mußten die Direktoren dem Verfasser aus den genannten Gründen den Preis absprechen.

Dem deutschen Verfasser der achten Abhandlung, gezeichnet mit einem von Xenophanes entlehnten Motto, wurde einstimmig das Lob gespendet, daß er das Neue Testament fleißig durchstudiert, die das Gebet betreffenden Texte vollständig gesammelt und auf ihre

Erklärung große Sorgfalt verwendet hatte. Auch erkannten Direktoren gerne an, daß er in mehr als einer Unterabteilung seiner Schrift Bemerkungen vortrug, welche sowohl neu als auch richtig genannt werden mußten. Gleichwohl konnte die Abhandlung im ganzen sie nicht befriedigen. Im Anschluß an Hilgenfeld (Einl. in das N. T.) behandelte der Verfasser hinter einander das Gebet des synoptischen Christus, des Judenchristentums, des Paulinismus, der den Paulinismus und das Judenchristentum vermittelnden und der johanneischen Richtung, und zwar so, daß er in jedem dieser Teile inbezug auf das Gebet die nämlichen Fragen aufstellte und beantwortete. Die Richtigkeit dieser Gruppierung der neutestamentlichen Schriften wurde nicht allgemein anerkannt, und auch diejenigen, welche kein Bedenken dagegen hatten, zogen ihre Anwendbarkeit auf diesen Gegenstand in Zweifel und meinten, daß sie den Verfasser zu gar zu scharfen Unterscheidungen verführt habe. Nach dem einstimmigen Urteil verfiel er durch sklavische Gebundenheit an das gewählte Schema in unnötige Wiederholungen, und es war hieraus ein geschmackloses Ganze entstanden. Die historisch-kritische Behandlung trat zu sehr in den Vordergrund, während die Zusammenfassung der erhaltenen Resultate ganz fehlte, als ob es dem Verfasser nicht darum zu thun gewesen wäre, die neutestamentliche Gebetslehre in ihrer Eigentümlichkeit und in ihren Nüancen kennen zu lehren, sondern einen Beitrag zur Untersuchung über die Entstehung der Bücher des Neuen Testamentes zu liefern. Hieraus meinte man auch es erklären zu müssen, daß der durch die ganze Beweisführung hinterlassene Eindruck durchaus nicht übereinstimmte mit dem, was man von einer Schrift über diesen Gegenstand mit Recht glaubte erwarten zu dürfen. Aus den zusammengebrachten Materialien hätte, nach gehöriger Ausscheidung, ein geschicktes Ganze aufgeführt werden können; jedoch war der Verfasser nicht so weit gekommen. Auch er konnte daher den Preis nicht davontragen.

Die neunte, ebenfalls in der deutschen Sprache geschriebene Abhandlung, mit dem Sinnspruch: Sursum corda! war in mehr als einer Hinsicht verdienstlich. Der geschickte Verfasser war offenbar im Neuen Testament ganz zuhause und lieferte zur Würdigung der

darin vorgetragenen Gebetslehre wertvolle Beiträge. Er hatte jedoch „die historische Gestaltung des Gebets hauptsächlich als Gemeindegebets nach dem Neuen Testament" mit Unrecht in den zweiten oder letzten Teil seiner Schrift aufgenommen und sie daher von dieser Würdigung ausgeschlossen. Ferner fehlte so gut wie ganz die Unterscheidung der Lehrtypen im Neuen Testament, so daß über das in der Frage genannte „ursprüngliche Christentum" kein Licht verbreitet wurde. Endlich trugen alle Bedenken gegen die Art, in welcher im vierten Kapitel („das Bittgebet und seine Erhörung") die absolute Trennung der Religion und Philosophie verteidigt wurde. Aller dieser Gründe halber konnten die Direktoren zu ihrem Bedauern auch diesen Verfasser nicht krönen.

Das nämliche Urteil traf endlich die zehnte und letzte Abhandlung über diesen Gegenstand, vom deutschen Verfasser gezeichnet mit den Worten von K. Hase: Das Gebet ist der Naturlaut u. s. w. Man fand in dieser Arbeit viel zu loben: einen reinen klaren Stil, regelmäßige Entwickelung der Ideen, zahlreiche richtige Bemerkungen, die durchgängige Vergleichung des alt-christlichen mit dem heidnischen und dem jüdischen Gebet. Dem gegenüber standen jedoch verschiedene Bedenken. Die absonderliche Behandlung des spezifisch-christlichen Elementes schien zu willkürlicher Unterscheidung Anlaß zu geben und verursachte jedenfalls Wiederholung. Die verschiedenen Lehrformen im Neuen Testament wurden nicht auseinandergehalten; die Methode war nicht analytisch sondern synthetisch, auch in der Hinsicht, daß der im zweiten Teil vollzogenen Vergleichung ein Schema zugrunde gelegt wurde, welches vom Verfasser selbst entworfen, nicht dem Neuen Testament entlehnt war. Demzufolge fehlte die genetische Entwickelung der Gebetslehre, und wurde diese nicht, wie verlangt war, zur Kennzeichnung des ursprünglichen Christentums verwertet. Obgleich einige Beurteiler es für wahrscheinlich hielten, daß der geschickte Verfasser imstande sein würde, unbeschadet seiner theologischen Überzeugung, diesen Anforderungen nachzukommen, so schien doch der Abstand zwischen dem, was er geliefert, und dem, was die Gesellschaft gefordert hatte, zu groß, um ihm den ausgesetzten Preis zuzuerkennen.

Mit Bezug auf das negative Resultat, wozu dieser Wettstreit

geführt hatte, beschlossen die Direktoren die Preisfrage aufs neue auszuschreiben und hierbei den Wunsch auszusprechen, daß diejenigen, welche sich geneigt und aufgelegt fühlten, dieselbe zu beantworten, von der vorhergehenden Beurteilung Kenntnis nehmen möchten und so jedes Misverständnis über die Absicht und den Zweck der Preisaufgabe verhütet werden möchte.

Die zwölf übrigen Abhandlungen waren eingegangen als Antworten auf die Frage:

> Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung über **Glaube** und **glauben** in den Schriften des Neuen Testamentes.

Die erste Abhandlung, mit dem Motto: Le sentier du juste etc. (Spr. 4, 8), war von einem französischen Verfasser und betitelt: Foi et croire. Sind diese zwei Wörter von verschiedener Herkunft und Bedeutung, so hatte der Verfasser gemeint, daß hierauf auch in der Preisfrage gezielt wurde, und hat nun, ohne sich um das griechische Neue Testament zu kümmern, versucht, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen „croire“ und „foi“ nachzuweisen, wobei er, wie zu erwarten war, in sehr verwirrte Betrachtungen verfallen ist. Die ermüdende und ganz unfruchtbare Lesung seiner Schrift konnte nur zur Abweisung führen.

Das zweite der eingegangenen Stücke, von einem deutschen Verfasser, mit dem Sinnspruch: Weil Gott sein Wort beständig hält u. s. w., war nichts mehr als ein gemütlicher Erguß und wurde ohne Beratung beiseite gelegt.

Auch die dritte Abhandlung, gleichfalls eine deutsche und gezeichnet mit den Worten: Lasse den Glauben nimmer dir rauben, war äußerst oberflächlich nnd bedeutungslos und ganz und gar nicht geeignet, die Eigentümlichkeit der verschiedenen Schriftsteller des Neuen Testamentes in der Auffassung des Glaubens ins Licht zu stellen.

Dem deutschen Verfasser der vierten Abhandlung (Motto: 1 Joh. 5, 4) konnte wenigstens das Zeugnis gegeben werden, daß er nach diesem Ziele gestrebt hatte. Aber seine übrigens geregelte Unter-

suchung blieb auf der Oberfläche und enthielt nichts, dem wissenschaftlicher Wert zuerkannt werden konnte.

Die fünfte, eine niederländische Abhandlung mit dem Sinnspruch: Wo die Werke und Liebe u. s. w. (Luther), enthielt keine Auseinandersetzung der in den Schriften des Neuen Testamentes zu findenden Ideen über „Glaube" und „glauben", sondern eine Synthese davon nach einem von dem Verfasser selbst entworfenen Schema. Demzufolge widerfuhr den Vorstellungen der neutestamentlichen Verfasser kein Recht. Überdies war das Schema nicht logisch und daher wenig geeignet, das, was die Verfasser mit einander gemein haben, in ein helles Licht zu setzen. Endlich wurden gegen die Erklärung einer Anzahl ihrer Formeln und Aussagen gewichtige Bedenken erhoben. Mit Anerkennung der Einfachheit und der Deutlichkeit, welche übrigens die Beweisführung des Verfassers kennzeichneten, mußten Direktoren ihm allen Anspruch auf Krönung absprechen.

Auch der deutsche Verfasser der sechsten Abhandlung mit dem Motto: Der Glaube ist nicht jedermanns Ding (2 Thess. 3, 2), verfuhr synthetisch. Auch bei ihm waren die nachteiligen Folgen dieser Methode nicht ausgeblieben; es fehlte seiner Exegese manchmal die erwünschte Objektivität, und sie war hier und da harmonistisch. Überdies war die Behandlung des Gegenstandes bei weitem nicht vollständig. Auch hier war daher an keine Preisverteilung zu denken.

Der soeben genannte Fehler war vom deutschen Verfasser der siebenten Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *Εἷς Κύριος, μία πίστις*, vermieden. Die Schriftsteller des Neuen Testamentes wurden der eine nach dem anderen zurate gezogen und die Ideen jedes einzelnen besonders dargestellt. Aber die Art, in welcher dies geschah, konnte keinen Beifall finden. Zuerst wurde Paulus behandelt, und, was sich auf Grund davon schon vermuten ließ, das ganze Stück war auf die Beweisführung dafür angelegt, daß die anderen Apostel und Jesus selbst mit dem Apostel des Glaubens wesentlich einstimmig sind. Diese Beweisführung war nicht nur unbefriedigend, sondern auch hier und da, zumal inbezug auf den synoptischen Jesus, äußerst oberflächlich und dürftig.

Ebenſowenig als dieſem Verfaſſer konnte ſeinem Landesgenoſſen, Einſender der achten Abhandlung mit dem Motto: Gal. 2, 20, der Preis zuerkannt werden, und zwar aus ungefähr den nämlichen Gründen. Das Streben, nachzuweiſen, daß über die zentrale Stellung, das Objekt, den Inhalt, das Weſen, die Entſtehung und den Erfolg des Glaubens überall im Neuen Teſtamente dieſelben Ideen ausgeſprochen werden, beherrſchte die ganze Behandlung des Gegenſtandes und hatte nicht ſelten einen nachteiligen Einfluß auf die Erklärung der einzelnen Texte. Hierzu kam noch, daß die Anordnung der Materie notwendig zu Wiederholungen führen mußte, und daß demzufolge die Arbeit eine wenig anziehende ja ermüdende Lektüre gewährte. Dem gegenüber ſtand nun, daß der Verfaſſer im Neuen Teſtamente vollkommen zuhauſe war, ſich offenbar große Mühe gegeben hatte und man ſich durch ſeine Sympathie für den behandelten Gegenſtand angezogen fühlte. Dies alles jedoch, wie hoch es auch zu ſchätzen war, konnte die ſchon angegebenen Mängel der Abhandlung nicht erſetzen, noch ihr zur Krönung verhelfen.

Der franzöſiſche Verfaſſer des neunten der eingegangenen Arbeiten (Motto: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) lieferte über den Gebrauch und die Bedeutung der Ausdrücke πίστις und πιστεύειν nicht unerhebliche Angaben und zeichnete ſich überdies durch klare und kurze Faſſung aus. Auf das Weſen des im Neuen Teſtamente beſchriebenen und empfohlenen Glaubens ging er jedoch nicht ein, und die Eigentümlichkeit der Ideen der einzelnen Schriftſteller ſtellte er nicht ins Licht. Auch ihm mußte der Preis abgeſprochen werden.

Die zehnte Abhandlung war von einem niederländiſchen Verfaſſer und mit dem Sinnſpruch: Gelooft het Evangelie! verſehen. Es war auf dieſe ausführliche Abhandlung viel Arbeit verwandt, und richtige Bemerkungen wurden in derſelben nicht vermißt. Höheres Lob als dieſes konnte jedoch dem Verfaſſer nicht zuerkannt werden. Sprache und Stil waren mangelhaft. Weitläufigkeit und Umſchweife ermüdeten den Leſer. Die Methode der Bearbeitung war unwiſſenſchaftlich. Ganz mit Unrecht hatte der Verfaſſer gemeint, die Arbeit ſeiner Vorgänger in der Erklärung des Neuen Teſtamentes unbenutzt laſſen zu müſſen und dadurch zu einer richtigen Auffaſſung der Anſichten Jeſu und ſeiner Apoſtel zu ge-

langen. Die Unparteilichkeit, die er auf diese Art offenbaren wollte, war überdies nicht wirklich da, seine Exegese wurde nur zu oft von seinen individuellen Meinungen beherrscht. Genug, um das abweisende Urteil, welches über diese Arbeit gefällt wurde, zu rechtfertigen.

Die elfte Abhandlung, in deutscher Sprache mit dem Motto: *Εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν κτλ.* (Röm. 4, 20), rief mehr als ein Bedenken hervor. Die Form mußte wenig anziehend genannt werden. Ungern vermißte man eine gehörige Einleitung und am Schluß eine deutliche Übersicht der gewonnenen Resultate. Die Ordnung der Teile dieser Abhandlung schien manchmal der genetischen Entwickelung der Glaubensidee hinderlich zu sein. Der Auffassung der Bedeutung des Glaubens konnte man nicht immer beipflichten, und sie schien bisweilen sogar äußerst anfechtbar. Trotz dieser Bedenken erkannten Direktoren jedoch einstimmig an, daß der geschickte Verfasser alle seine Mitbewerber bei weitem übertroffen und eine in mancher Hinsicht ausgezeichnete Arbeit geliefert hatte, welche auch von denen, welche damit nicht völlig einverstanden sein konnten, mit Nutzen zurate gezogen werden würde und ein wesentlicher Gewinn für die theologische Wissenschaft genannt werden mußte. Sie beschlossen deshalb dem, Verfasser den ausgesetzten Preis zuzuerkennen, im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit, ihre Bedenken in ernstliche Erwägung zu ziehen und denselben, soweit es ihm möglich sein wird, entgegenzukommen. Das Namenbillet wurde eröffnet und enthielt den Namen des Herrn

A. Schlatter,
Lic. theol. in Bern (Schweiz).

Abgesondert wird hier zum Schluß die zwölfte Abhandlung erwähnt, eine deutsche mit dem Motto: 2 Kor. 4, 7. Sie war eine ausführliche und mit Sorgfalt ausgearbeitete Abhandlung, die auch von den Direktoren, welche gegen den Inhalt Bedenken trugen, für nicht unverdienstlich gehalten wurde. Aber sie war keine Antwort auf die gestellte Frage. Sie enthielt nämlich eine Geschichte des christlichen Glaubensbewußtseins während der Periode des Neuen Testaments oder, wenn man will, eine neutestamentliche Theologie

nach der genetiſchen Methode bearbeitet. Dies weicht ſo weit ab von dem, was von der Geſellſchaft verlangt war, daß man unwillkürlich fragt, ob der Verfaſſer wohl durch die Preisaufgabe angeregt iſt, und nicht viel mehr eine Schrift, womit er ſchon beſchäftigt war, mit der Aufgabe einigermaßen in Verbindung gebracht und als Antwort darauf eingeſandt hat. Wie dem jedoch ſei, von Krönung konnte, auch wenn der Preis nicht zuerkannt geweſen wäre, keine Rede ſein.

Mit wiederholter ausdrücklicher Verweiſung auf die oben mitgeteilte Beurteilung der Abhandlungen über die Lehre vom Gebet nach dem Neuen Teſtamente, wird jetzt die Preisfrage über dieſen Gegenſtand zum zweitenmale ausgeſchrieben und lautet ſo:

I. Die Geſellſchaft verlangt, als Beitrag zur Kenntnis und Würdigung des urſprünglichen Chriſtentums, eine Auseinanderſetzung der Lehre vom Gebet nach dem Neuen Teſtamente.

Ferner wird dieſe neue Preisfrage geſtellt:

II. Die Geſellſchaft verlangt: eine Geſchichte der Anwendung hiſtoriſcher Kritik auf die Bibel, verwendet zu einem Leitfaden bei der Feſtſtellung der Grundgedanken, wodurch die Kritik geleitet werden ſoll, um ſowohl dem Skepticismus als dem Dogmatismus zu entgehen.

Vor dem 15. Dezember 1884 wird den Antworten entgegengeſehen. Was ſpäter eingeht, wird beiſeite gelegt und der Beurteilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. Dezember 1883 erwarten die Direktoren die Antworten auf die im Jahre 1882 ausgeſchriebenen Preisfragen über den Urſprung des Apoſtolates und über die wichtigſten Fragen das ſittliche Leben betreffend.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, daß sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Direktoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft genügt, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben. Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Verlag von Hermann Costenoble in Jena.

Kurzgefaßte Geschichte
der
lutherischen Bibelübersetzung
bis auf die Gegenwart
mit Berücksichtigung
der vorlutherischen deutschen Bibel
und der
in der reformierten Schweiz gebrauchten deutschen Bibeln.
Von
Dr. Willibald Grimm,
Professor der Theologie zu Jena, Großh. sächs. Kirchenrat 2c.
gr. 8°. br. Preis 2 ℳ 40 ₰. [90]

Bibliotheca Lutherana. [91]

Soeben erschien und wird Interessenten gratis und franco auf **frankirtes Verlangen** gesandt:

Catalog Nr. XXXVIII: Die Werke Luthers in Gesamt-Ausgaben und Einzel-Drucke. Schriften für, über und gegen denselben und seine Werke. Flugblätter und Portraits. — Confessio Augustana und Concordienbuch, Ausgaben und Commentare. 2170 Nummern.

Ein allgemeiner protestantischer Catalog wird nächstes Jahr folgen.

München. **Ludwig Rosenthals** Antiquariat.

Diestel, Gesch. des A. T.s in der christl. Kirche,
817 S., liefert statt 14 ℳ zu **6 ℳ**
Kerlers Antiquariat, Ulm. [88]

Allen **Pfeifenrauchern** empfehle ich als ganz vorzüglich den von mir fabricierten

Pastorentaback. [86, 2]

Zehnpfündige Säckchen für 8 Mark franco per Post.

Apotheker **Ripke** in **Bad Lauterberg a. Harz.**

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation 207
2. Reden, gehalten bei der von der Universität Halle-Wittenberg begangenen vierten Säkularfeier des Geburtstages D. M. Luthers (10. November 1883.
   I. Rede von Prof. J. Köstlin 276
   II. Rede des Rektors, Prof. Dr. Boretius . . . . . 28[illegible]
3. Riehm, Luther als Bibelübersetzer . . . . . 29[illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. Hofstede de Groot, Luther in seiner Studierstube . . . . 3[illegible]

Rezensionen.

1. Köstlin, Lutherschriften; Selbstanzeige (nebst einer Übersicht über neue Beiträge zur Geschichte Luthers aus dem Jahre 1883). . . . 30[illegible]

Miscellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1884 . . . . . 3[illegible]
2. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1883 . . . . . [illegible]

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

778

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben

von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, drittes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Calvins Sakraments- und Tauflehre.

Von

Joh. Martin Aſteri,
Pfarrer zu Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich)
(vormals in Hinweil).

Während alle in meinen bisherigen Abhandlungen über die reformierte Sakraments- und Tauflehre [1]) beſprochenen Kundgebungen mehr oder weniger von Zwingli beeinflußt waren, während auch Bullinger ſelbſt dann noch, als die Calvinſche Theologie ſeine Lehrweiſe unverkennbar modificierte oder derſelben wenigſtens eigentümliche Färbung verlieh, die Pietät gegen ſeinen großen Vorgänger nie verleugnete, vielmehr die ununterbrochene Kontinuität der Lehrentwickelung aufzuzeigen ſich ſtets angelegen ſein ließ, ging hingegen Calvin von Anfang an ſeinen ſelbſtändigen Gang. Zwinglis Schriften kannte er eingeſtandenermaßen nicht genau, Zwinglis Perſönlichkeit war ihm, als viel früher ihren unmittelbaren und imponierenden Einfluß ausübend, fremd geblieben; er gehörte einer ſpäteren Zeit und einem anderen Lebenskreiſe an und konnte die Pietätsgefühle der unter Zwinglis Leitung gebildeten reformierten Kirchen nicht verſtehen. Intereſſant iſt eine Vergleichung ſeiner Urteile und Äußerungen über Zwingli, deſſen Verehrung ihn zum Widerſpruch reizte, mit denjenigen über den von ihm viel höher

---

[1]) Vgl. Jahrg. 1882, Heft 2; 1883, Heft 1, 3 u. 4.

geſchätzten Luther. In einem Briefe an Farel, Straßburg den 4. März 1540, äußerte er: „Uruntur boni viri (die Zürcher), si quis Lutherum audet praeferre Zwinglio, quasi evangelium nobis pereat, si quid Zwinglio decedit, neque tamen in eo fit nulla Zwinglio injuria. Nam si inter se comparantur, scis ipse quanto intervallo Lutherus excellat. Itaque mihi minime placuit Zebedaei carmen, in quo non putabat se pro dignitate laudare Zwinglium, nisi diceret majorem sperare nefas. Cum viventibus et umbris maledicere inhumanum habetur, tum vero de tanto viro non honorifice sentire impie certe esset. Verum est aliquis modus in laudando, a quo ille procul discessit. Ego certe, tantum abest, quin illi assentiar, ut majores multos nunc videam, aliquos sperem, omnes cupiam.“ Und an Viret 1542: „De scriptis Zwinglii sic sentire ut sentis tibi permitto. Neque enim omnia legi. Et fortassis sub finem vitae retractavit et correxit in melius, quae temere initio exciderunt. Sed in scriptis prioribus memini, quam profana sit de sacramentis sententia.“ Wir haben in dieſen von Hundeshagen, Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche, S. 33 f. mitgeteilten Briefſtellen ganz das einſeitige Urteil des Theologen, das über Zwingli bei ungenauer Kenntnis ſeiner überdies raſch hingeworfenen Schriften und ohne gehörige Würdigung ſeiner großartig angelegten, energiſchen, vielſeitig begabten Perſönlichkeit nicht wohl anders ausfallen konnte. Später ſcheint ſich dann allerdings Calvin mit Zwinglis Werken noch näher vertraut gemacht zu haben, und damit wurde auch ſein Urteil gerechter. In der Secunda defensio contra Westfalum de 1556 ſchreibt er: „Quum alicubi fatear Oecolampadium et Zwinglium inter disputationis exordia ad refellendam superstitionem nimis attentos non satis splendidis elogiis ornasse sacramenta ac de ipsorum effecta disseruisse.“ Dieſe Stelle bezieht ſich freilich nach ihrem Zuſammenhang ſpeziell auf das Abendmahl (C. Opp. IX, 68 f., ähnlich p. 92 und V, 458. Vgl. auch Peſtalozzi, Bullinger, S. 390 f.).

Man könnte nun allerdings sagen, trotz der kühlen Zurückhaltung, die sich Calvin gegenüber der Zwinglischen Sakramentslehre bewahrte, sei nichtsdestoweniger Bucer das Mittelglied gewesen, durch welches die von Zwingli ausgegangene Lehrentwickelung den Genfer Reformator thatsächlich beeinflußt. Daß Calvin Bucer aus persönlichem Verkehr und aus seinen Schriften genau kannte, weiß man ja, und wie hoch er ihn wegen seines Gedankenreichtums und seiner trefflichen und tiefen Schriftauslegung schätzte, beweist folgendes von Conradus Hubertus (auf den ersten Blättern der Scripta Anglicana) mitgeteilte Urteil vom Jahr 1539: „Martinus Bucerus fidelissimus Ecclesiae Christi doctor, praeter reconditam eruditionem copiosamque multarum rerum scientiam, praeter ingenii perspicaciam, multam lectionem aliasque multas ac varias virtutes, quibus a nemine fere hodie vincitur, cum paucis est conferendus: plurimos antecellit: hanc sibi propriam laudem habet, quod nullus hac memoria exactiore diligentia in Scripturae interpretatione versatus est. Bucerus et prolixior est quam ut ab hominibus aliis occupationibus distractis raptim legi et sublimior quam ab humilibus et non valde attentis intelligi facile queat. Nam ad cujuscumque argumenti tractationem se contulit, tam multa illi ad manum suggeruntur ab incredibili qua pollet ingenii foecunditate, ut manum de tabula tollere nesciat“ [1]). Eine Beeinflussung Calvins durch Bucer ist also an und für sich ganz wahrscheinlich und mit Bezug auf die Abendmahlslehre augenscheinlich. Was aber die Sakramentslehre im allgemeinen und speziell die Taufslehre anbetrifft, so haben die früheren Ideeen Zwinglis, die Bucer in seinen ersten Schriften vertrat, und die bei ihm ebenso früh wie bei Zwingli sich finden, so daß man über die Priorität im Zweifel sein kann, auf Calvin keinen Einfluß

1) Ein Urteil, das beweist, daß auch Calvin, wenn's ihm darauf ankam, es mit dem „aliquis modus in laudando“ nicht allzu ängstlich nahm, und gegenüber dem das oben angeführte über Zwingli jedenfalls gar sehr absticht — doch zugleich ein Urteil, dessen Richtigkeit immerhin auch unsere Abhandlung über die Sakraments- und Taufslehre der Straßburger Reformatoren bestätigen wird.

ausgeübt, hätten vielmehr von seiner Seite auch in ihrer Verarbeitung bei Bucer eine ähnliche geringschätzige Beurteilung erfahren müssen, wie sie nach dem Obigen gewisse Veröffentlichungen des Zürcher Reformators gefunden. Die späteren Gesichtspunkte Zwinglis aber, die Bucer bald, und zwar schon ehe er Zwinglis letzte Schrift Fidei christianae expositio gesehen [1]), ganz in den Vordergrund stellte und mit Geschick ausführte, die auch Bullinger acceptierte, die in der ersten helvetischen Konfession ihren Ausdruck fanden und an die Calvin sich anschloß, sind weder bei Zwingli, noch bei Bullinger, noch bei Bucer, noch bei Calvin originell, sondern lehnen sich mehr an die traditionelle Betrachtungsweise, besonders an Augustin (sacramentum visibile verbum) an. Man kann also mit Bezug auf diese Gesichtspunkte weniger von einer Beeinflussung Calvins durch Bucer und mittelbar durch Zwingli reden, weil sich ihm die darin ausgeprägte Auffassung und Würdigung der Sakramente schon vorher durch seine Studien und durch seine religiöse Anschauung nahe gelegt haben konnte. Wäre dem nicht so, so müßte eine Voranstellung der nunmehr folgenden Abhandlung über die Sakraments- und Tauflehre der Straßburger Reformatoren als gefordert erscheinen, wie sie sich auch chronologisch empfohlen hätte. Allein Bullinger und Calvin stehen sowohl zu einander als auch in ihrer Eigenschaft als Kontrahenten beim Consensus Tigurinus zu dem symbolischen Abschluß der Lehrentwickelung in einer so engen Beziehung, daß sie in Absicht auf letztere eine viel bedeutendere Stellung einnehmen als Bucer, der zwar noch bei der Helvetica I seinen Einfluß geltend gemacht hat, nachher aber durch seinen Beitritt zur Wittenberger Konkordie aus der Linie reformierter Lehrbildung herausgetreten ist. Wenn er daher auch in seiner Sakramentslehre (wie in seiner ursprünglichen Abendmahlslehre) Calvin sehr nahe steht, so ist er doch nachgerade nicht so selbständig geblieben wie jener und hat auf die späteren, allgemeine Anerkennung findenden Symbole (Consens. Tig. und Helvetica posterior) keinen Einfluß mehr ausgeübt, wenn er

---

[1]) Bullinger übersandte sie ihm kurz vor Abfassung der ersten helvetischen Konfession handschriftlich. Pestalozzi, Bullinger, S. 187.

gleich von England aus seine Billigung und Freude über ersteren bezeugte (Pestalozzi bei Herzog, Real-Enc. [1. Aufl.] XXI, 582). Es ist daher folgende Reihenfolge in der Veröffentlichung dieser Abhandlungen über die reformierte Sakraments- und Tauflehre gewählt worden: 1) Zwingli (und Ökolampad), 2) Bullinger, 3) Calvin, und erst 4) die eine Zeit lang Zwingli parallelen, dann ihm als Vorläufer Calvins vorauseilenden, endlich aber gegen Luther hin abbiegenden Straßburger Bucer und Capito. Ich werde in der Abhandlung über letztere das Verhältnis Calvins zu ihrer Lehre klar zu legen suchen.

Man kann füglich sagen: an den Namen Calvins knüpft sich ein anderer, zwar durch den allerdings wandelbaren Bucer präformierter, sonst aber unabhängiger Stamm reformierter Lehrbildung, dessen Verästung sich indessen nur darum mit derjenigen der von Zwingli ausgegangenen friedlich verschlingen konnte, weil auf beiden Seiten verwandte Gesichtspunkte zugrunde lagen, oder doch mehr und mehr zur Geltung kamen [1]). Es kostete aber

---

[1]) Es war doch nicht nur, wie Hundeshagen a. a. O., S. 34 andeutet, auf Selbsttäuschung beruhende Lieblingsidee, wenn Bullinger und die Seinen die Kontinuität ihres Lehrbegriffs von Zwingli her widerspruchsfrei behaupteten, sofern man nämlich unter Kontinuität nicht Identität, sondern Fortentwickelung aus vorhandenen Keimen versteht. Sobald Zwingli mit sich selbst in Einklang gebracht war — und wie dies allenfalls möglich ist, haben wir in der Abhandlung über seine Tauflehre gezeigt — ließ sich solche Kontinuität wohl behaupten. Ich verweise in Bezug hierauf auf meinen Artikel über Bullinger, namentlich auf die Unterhandlungen mit Calvin, die zum Consensus Tig. führten und auf diesen letzteren selbst. Ein weiterer Beleg ist Leo Judaes Katechismus, der die frühere und spätere Darstellung Zwinglis in Originalauszügen verschmilzt. Bei Ökolampad liefen die beiden Gesichtspunkte des Bekenntnis- und Verpflichtungsaktes und des glaubenstärkenden Gnadenmittels von Anfang an friedlich neben einander her. In seinen Adnotationes zum Römerbrief betont er ersteren vornehmlich bei Kap. 6: „Sacramenta ceremoniae in usum confessionis a Deo institutae, quibus testamur nos habere fidem in Christum et ad hoc eniti interius quod illa signant nobis exterius"; letzteren bei Kap. 4: „Serviunt et fidei et charitati nostrae et ita nobis ac proximis vel coram Deo et proximo, nobis ad pacandas conscientias exercitamento fidei, proximis ut ex confessione ad ecclesiam nos pertinere agnoscant."

Calvin nicht so viel Mühe wie Zwingli, seine Sakramentslehre zu einer vollendeten Gestaltung zu bringen. Ein tieferes theologisches und biblisches Studium, wohl auch die Posteriorität, die es ihm erlaubte, sich die Lehren der Erfahrung zunutze zu machen, die aus dem traurigen Sakramentsstreit sich ergaben, unterstützten ihn dabei. Eine genaue Vergleichung zwischen den verschiedenen Ausgaben der Institutio, wie ich sie mit Bezug auf die Lehrstücke von den Sakramenten und von der Taufe vorgenommen habe, zeigt von Anfang an nirgends ein unsicheres Schwanken. Keinerlei Modifikationen und Retraktationen, sondern nur Zusätze und Erweiterungen kommen in den späteren Ausgaben vor. Man hat es also hier gleich mit einem festgeschlossenen Lehrsystem zu thun [1]).

Der Darstellung desselben wird am richtigsten die Institutio [2]) zugrunde gelegt, und zwar zunächst in der ersten Ausgabe vom Jahr 1536, jedoch mit beständiger Berücksichtigung der späteren Zusätze. Calvin geht in dem Abschnitt von den Sakramenten im allgemeinen von dem Gesichtspunkt der Hilfeleistung aus, deren der Glaube bedarf: er trifft also genau mit den Zwinglischen Ausführungen in der gleichzeitig erschienenen Expositio zusammen. „So schwach und wankend sei unser Glaube, daß er von allen Seiten her gestützt werden müsse: die Sakramente sollten nun eben als elementa carnalia es uns ermöglichen, in ipsa carne contemplari, quae sunt spiritus."

---

1) Ich glaube, diese Behauptung in dem oben genau fixierten Umfang (wie nachher noch im einzelnen nachzuweisen) auch nach nachträglicher Vergleichung von Köstlin, Calvins Institutio in den „Stud. u. Krit." 1868, S. 476 ff. festhalten zu dürfen, indem dort eigentlich nur mit Bezug auf die Abendmahlslehre (S. 478) eine wirkliche Modifikation, nicht bloß ein Wechsel in der Färbung des Ausdruckes aufgezeigt wird.

2) Sie findet sich in den ersten Bänden der Gesamtausgabe der Calvinschen Werke von Baum, Kunitz und Reuß, welche in vollem Umfang zu benützen mich die Güte des Herrn Prof. Reuß in Straßburg durch schriftliche Mitteilung der einschlägigen Artikel des noch ungedruckten Index in den Stand gesetzt hat. Alle folgenden Citate beziehen sich also auf diese Ausgabe, diejenigen aus den Kommentaren ausgenommen.

Die Begriffserklärung anlangend, bleibt Calvin in der ersten Ausgabe einfach bei der Definition stehen: „Signum externum, quo bonam suam erga nos voluntatem Dominus nobis repraesentat ac testificatur oder testimonium gratiae Dei, externo symbolo nobis declaratum", wozu er in den späteren Ausgaben noch hinzusetzt: „cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione tam coram eo et angelis quam apud homines"; ebenfalls erst in diesen läßt er sich hier schon auf eine etymologische Erörterung des Begriffes sacramentum ein, mißbilligt die Berufung auf den klassischen Sprachgebrauch „Fahneneid" dadurch, daß er sie an diesem Ort vollständig ignoriert [1]), weist vielmehr darauf hin, daß im Neuen Testament das griechische Wort μυστήριον gewöhnlich durch sacramentum übersetzt worden, und betont, daß diejenigen, welche letzteres in die Kirchensprache eingeführt, dabei einen neuen terminus nach ihrem Bedarf gebildet; so definiere z. B. Augustin das Sakrament als ein erhabenes Zeichen göttlicher Dinge. Auf Röm. 4, 11 [2]) kann Calvin sich berufen, wenn er das Sakrament noch bestimmter ein Siegel nennt und bemerkt, seine Bedeutung bestehe darin, daß es das Wort, ohne welches es nichtig sei, zu begleiten habe wie das Siegel die Urkunde. Dadurch werde die Zuverlässigkeit des gött-

---

[1]) Er spielt nur darauf an mit der Bemerkung: „Satis notum est, quae sacramenta vocantur apud Latinos, Graecis esse mysteria: quae synonymia litem omnem dirimit." (In der Ausg. v. 1559, Opp. II, 942). Hingegen bekämpfte er schon in der ersten Ausgabe später in anderem Zusammenhang die Meinung derer, welche den Sakramenten nur die Bedeutung von Abzeichen und Pflichtzeichen beimessen zu können glauben und welche daher das Wort aus dem klassischen Sprachgebrauch deuten. „Ego constanter affirmo, veteres, qui sacramentorum nomen signis indiderunt, minime respexisse, quis fuisset verbi hujus usus latinis scriptoribus, sed novam hanc significationem pro suo commodo affinxisse, qua simpliciter sacra signa designarent" (Opp. I, 105).

[2]) Vgl. dazu die Stelle im Kommentar selbst: „Hic habemus insignem locum de communi sacramentorum usu: sunt enim teste Paulo sigilla, quibus et Dei promissiones cordibus nostris quodammodo imprimuntur et sancitur gratiae certitudo. — Sacra symbola esse testimonia, quibus gratiam suam Deus cordibus nostris obsignat."

lichen Wortes zwar nicht an sich, wohl aber uns gewisser. Allein weder das bloß etwa in der Art einer magischen Weiheformel gesprochene Wort [1]), noch auch der nur äußerliche Gebrauch des Siegels verbürge den Gnadenempfang, sondern dies thue nur der Glaube; schon Augustin habe gesagt: „verbi efficaciam in sacramentis proferri non quia dicitur sed quia creditur", es habe das Wort einfach den Inhalt des Sakramentes verstehen und glauben zu lehren; aller Segen aber komme von dem Geiste, der Vertrauen erwecke und Glauben an Gott, der das Wort gesprochen [2]). Dann, d. h. unter Voraussetzung, daß dieser heilige

---

1) Die Bemerkung, betreffend einen Mißbrauch des Wortes als Zauberspruch, ist Zusatz seit 1539. Vgl. im übrigen zu Eph. 5, 26: „Solo verbo differunt piorum sacramenta ab omnibus infidelium figmentis. Porro verbum promissionem hic significat, qua vis et usus signi explicatur, unde apparet nullam in Papatu legitimam esse signorum observationem. Nam verbum quidem se habere jactant, sed quod sit incantationis vice, quia illud lingua incognita demurmurant, et ita quasi mortuo elemento potius quam hominibus destinatum foret. Nulla mysterii explicatio ad populum, quae sola facit, ut mortuum elementum incipiat esse sacramentum. In verbo tantum valet atque per verbum." Gegen den mit dem Wort getriebenen Aberglauben ist auch folgende an Zwinglische Gedanken anklingende Stelle gerichtet, zu Apg. 2, 38: „Tantum quisque proficit in baptismo quantum discit in Christum respicere. Sed hic exoritur quaestio: An Petro licuerit mutare formam a Christo praescriptam? Sic quidem putant vel fingunt Papistae, et inde praetextum licentiae arripiunt in mutandis Christi institutis. — Primo tenendum est Christum non dictasse apostolis verba magica ad incantationem, sed mysterii summam paucis verbis comprehendisse. Deinde nego, Petrum hic de forma baptismi loqui sed simpliciter iudicare totam baptismi virtutem contineri in Christo." Also keine Rede von Opposition gegen die trinitarische Formel! Ähnlich zu Apg. 10, 48.

2) In der Ausgabe von 1539 wagt Calvin die Aussage, die Sakramente können trotz noch so vielfältigen Mißbrauchs dennoch immer wieder quoties et ubi Domino placet, beim rechten Gebrauch verum de Christi communicatione testimonium afferre et hoc ipsum quoque exhibere quod promittunt, ändert aber von 1550 an vorsichtig dahin, daß er das „exhibere et praestare" dem h. Geiste zuschreibt. Man bemerkt leicht den Einfluß der inzwischen gepflogenen Unterhandlungen mit Bullinger. Der Cons. Tig. (v. 1549) vindiciert mit Emphase das praestare und exhibere dem h. Geist selbst und ihm allein (Art. 8, 12, 13).

Geiſt wirkſam ſei, dann ſeien die Sakramente dazu von Gott geordnet, daß ſie unſerm Glauben dienen, nämlich daß ſie ihn nähren, üben und mehren [1]). Dies letztere werde durch die Frage des Philippus an den Kämmerer, ob er von ganzem Herzen glaube, nicht ausgeſchloſſen, denn es ſei damit nicht ein vollkommener, keiner Befeſtigung mehr bedürftiger, ſondern nur ein aufrichtiger Glaube gemeint. Daß durch jene Mithilfe der Sakramente dem h. Geiſte nichts entzogen werde, ſei klar; wenn er nicht das Sakrament dem Herzen belebe, ſo bringe es gleich dem Wort nur äußerlich in die Sinne [2]).

---

[1]) Im Katechismus, ed. 1538 (V, 350) exercitia fidei, quae eam in veritate Dei confirmant. Im Genf. Katechismus 1545 (VI, 115ff.): „Glaube muß ſchon da ſein zum rechten Sakramentsgenuß, aber die Sakramente dienen zu ſeiner Ernährung und Stärkung."

[2]) Vgl. zu Eph. 5, 26: „Quod autem aliqui in hoc baptismi elogio magis extenuando sudant, ne signo nimium tribuatur si vocetur animae lavacrum, perperam faciunt. Nam primum apostolus non docet signum esse quod mundet sed asserit solius Dei esse opus. Est ergo Deus qui mundat: nec transferri hoc honoris ad signum fas est aut signo communicari. Verum signo Deum tamquam organo uti non est absurdum, non quia virtus Dei inclusa sit in signo, sed quia nobis eam pro imbecillitatis nostrae captu tali adminiculo distribuat. Id quosdam male habet quia putant, Spiritui sancto auferri, quod est ejus proprium. Sed falluntur, nam ita Deus per signum agit, ut tota signi efficacia nihilo minus a Spiritu suo pendeat. Ita nihil plus signo tribuitur, quam ut sit inferius organum, et quidem a se ipso inutile, nisi quatenus aliunde vim suam mutuatur." Ähnlich zu Apg. 2, 37: „Quia fide percipimus Christi dona, fidei autem confirmandae et augendae baptismus adminiculum est, illi tamquam inferiori medio remissio peccatorum, quae fidei est effectus, annectitur." Daß in den ſpäteren Schriften und auch in den ſpäteren Ausgaben der Institutio Ausſagen vorkommen, die eine weiter gehende Auffaſſung zu involvieren ſcheinen, wie Köſtlin a. a. O., S. 477 gezeigt hat, ſoll nicht beſtritten werden, allein wenn man die Ausdrücke nicht preßt und alle Dicta genau vergleicht und durch einander erklärt, ſo ergiebt ſich nicht die mindeſte Abweichung vom urſprünglichen Standpunkt, wie Köſtlin ſelbſt S. 480 hervorhebt. Wenn die Edit. 1 den Satz verneint: „quod sacramentum organum aut instrumentum sit, quo gratiae nobis conferantur", während in den ſpäteren Edd. dies nicht mehr beſtritten wird, ſo zeigen die Ausdrücke in den Kommentar-

Es ſeien alſo zwei Extreme zu vermeiden: 1) dasjenige, welches gar keine Beziehung des Sakramentes zum perſönlichen Glaubensleben, dasſelbe zu fördern, zulaſſe. Ohne ihn zu nennen, polemiſiert Calvin gegen Zwingli [1]) und deſſen einſtiges „mehr um der anderen Mitgläubigen willen“. Dies erſt in zweite Linie rückend [2]), betont Calvin, daß die Sakramente vor allem aus unſerem Glaubensleben [3]) und unſerem Verhältnis zu Gott „dienen“ ſollen. 2) iſt zu vermeiden das andere Extrem, welches den Sakramenten als ſolchen eine die Gnade mit ſich bringende Kraft zuſchreiben will [4]). Dieſer tief eingewurzelte Irrtum ſtützt ſich auf

---

ſtellen: „inferius organum, medium“ deutlich genug, daß hier keine Retraktation vorliegt.

[1]) Vgl. auch zu Apg. 22, 16: „Ideo multi pii homines, ne fidem subjiciant externo signo, vim baptismi nimis extenuant.“

[2]) „Non ferimus, quod posterius est in sacramentis ab illis primum atque adeo unum constitui. Est autem hoc primum ut fidei nostrae apud Deum serviant, posterius ut confessionem nostram apud homines testentur.“

[3]) Eine ſegensreiche Rückwirkung auf das eigene Glaubensleben hat freilich das Sakrament auch als professio und confessio; denn Calvin ſagt: „Auch den Menſchen gegenüber wird der Glaube geübt, reſp. tüchtig gemacht zu öffentlichem Bekenntnis und Preiſe Gottes.“ Es ſteht alſo auch ſo betrachtet nicht außer Beziehung zum Seligwerden (Röm. 10, 9. 10). Um ihrer doppelten Bedeutung willen nennt Calvin die Sakramente exercitia pietatis.

[4]) Im Genf. Katechismus: „Das Sakrament iſt ein Hilfsmittel der Gnade, dieſe iſt nicht darin eingeſchloſſen; es ſoll uns zu Chriſto führen, unſerem Glauben Stütze ſein, nicht ſein Abgott. U. IX, 727 in der „Confession des écoliers“: „Et même je confesse, que les sacrements sont dépravés, quand on ne les rapporte point à ce but de chercher en Jésus Christ tout ce qui appartient à notre salut et qu'on les applique à autre usage que d'avoir notre foi du tout arrêtée en lui.“ — Verkehrtheit iſt es, wenn die Papiſten die Hauptſache vernachläſſigen, nämlich die Lehre über den wahren Gebrauch und Nutzen der Sakramente und wenn ſie daraus ein magiſches Gaukelſpiel machen. — Und mit Bezug auf die Ängſtlichkeit, die dem erſten Extrem zugrunde liegt, vgl. zu Eph. 5, 26: „Quod verentur, ne libertas Dei sit alligata, frivolum est. Neque enim affixa est signis Dei gratia, quin citra adminiculum signi libere eam distribuat, si velit. Multi signum recipiunt qui tamen gratiae non fiunt participes, quia signum omnibus est commune, Spiritus autem nonnisi electis confertur. atqui

ungenaue, bildlich zu nehmende Ausdrücke und Redefiguren, wie sie auch bei Augustin vorkamen, mit welchem sich sonst Calvin fast durchweg einverstanden erklärte, und welchen er „ut optimum ex tota antiquitate et fidelissimum testem“ zum Öfteren citiert.

Am Schluß kommt Calvin noch auf den Unterschied der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramente zu sprechen und definiert ihn folgendermaßen: „Illa Christum promissum et exspectatum adumbrarunt, haec jam praestitum et exhibitum testantur“ [1]). Die Substanz ist also dieselbe, die Wirkungsweise desgleichen, nur Form und Kraft verschieden, darum, fügt Calvin in einer späteren Ausgabe bei, sagt Augustin von den neutestamentlichen: „numero pauciora, significatione augustiora, virtute praestantiora“ [2]).

---

signum absque Spiritu est inefficax.“ Anläßlich derselben Stelle setzt Calvin aber auch das Positive sehr klar auseinander: „Quod baptismo nos ablui docet Paulus, ideo est quod illic nobis ablutionem nostram testatur Deus et simul efficit quod figurat. Nisi enim conjuncta esset rei veritas aut exhibitio quod idem est: impropria haec locutio esset: baptismus est lavacrum animae.“ Doch gleich wieder: „Interea cavendum ne quod unius Dei est vel ad signum vel ad ministrum transferatur — cavendum ne ulla fiduciae nostrae portio vel in elemento vel in homine haereat.“ Apg. 10, 47 beweist Calvin mit der der Taufe vorausgehenden Geistesausgießung im Hause des Cornelius: „Spiritum baptismo minime inclusum esse.“

[1]) Vgl. zu Kol. 2, 17: „Quid sentiendum de nostris sacramentis? An non etiam absentem Christum figurant? Respondeo, longe a ceremoniis veteribus differre. Quemadmodum enim pictores non exprimunt primo ductu imaginem vivis coloribus et εἰκονικῶς, sed rudes et obscuras lineas primum ex carbone ducunt, ita sub lege impolitam et quasi primae manus fuisse repraesentationem Christi, in nostris vero sacramentis ad vivum expressam conspici. Non sunt igitur nudae umbrae, sed potius praesentiae Christi symbola, nam ita Christum aspectu et loci distantia absentem figurant, ut semel exhibitum fuisse testentur et nunc quoque offerant fruendum.“

[2]) Daß in Calvins Augen diese vorzüglichere Kraft aber nicht etwa die rechtfertigende sei, beweist folgende Stelle zu Röm. 4, 12: „Quid enim sibi vult fides in praeputio, nisi ut ostendat solam nec aliunde adjutam sufficere? Cavendum ergo, nequis dimidiando simul duas justificandi causas misceat. Eadem ratione revincitur scholasticum dogma de discri-

Zum ſpeziellen Teil übergehend, bezeichnet Calvin das Bad der Taufe als das Sakrament der ablutio, das Herrnmahl als das Sakrament der satisfactio und redemptio durch das Blut Chriſti (1 Joh. 5, 6. 8) [1]). Als Beiſpiel allegoriſcher Schriftauslegung iſt der Beifall von Intereſſe, den Calvin dem Auguſtinſchen Diktum zollt, das aus Jeſu Seite fließende Waſſer und Blut ſei „fons sacramentorum“.

Die Taufe im beſonderen nun hat den doppelten Zweck, 1) dem Glauben, 2) dem Bekenntnis vor den Menſchen zu dienen [2]).

1) a. Als symbolum [3]) ablutionis iſt ſie eine göttliche Botſchaft, die uns verſichert, unſere Sünden ſeien ſo verziehen, daß ſie nie mehr vor Gottes Angeſicht oder in ſein Gedächtnis kommen, geſchweige denn angerechnet werden ſollen. Darum haben diejenigen, welche zu ſchreiben „gewagt“, die Taufe ſei nichts anderes als tessera et nota, dadurch wir unſere Religion vor den Menſchen bekennen (profitemur) [4]), außer Acht gelaſſen, daß ſie nach der urſprünglichen Bedeutung das „Selig-werden“

---

mine sacramentorum veteris ac novi testamenti: illis enim vim justificandi adimunt, his tribuunt. Atqui si rite Paulus ratiocinatur, dum circumcisionem non justificare ex eo probat, quod fide justificatus est Abraham, apud nos quoque militat eadem ratio, ut negemus, baptismo justificari homines, quando eadem fide qua Abraham justificantur.“

1) Qui venit in aqua etc., hoc est ut purgaret et redimeret, davon Taufe und Abendmahl die testimonia ſind. Wieder eine andere Deutung dieſer Stelle. Vgl. meinen Aufſatz über Bullinger (Stud. u. Krit. 1883, S. 736).

2) Die ſpäteren Ausgaben ſchicken noch die Definition voraus: „Signum initiationis, quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur“; alſo Ritus der Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft behufs Aufnahme in die reale Gottesgemeinſchaft und Gotteskindſchaft durch Chriſtum.

3) Der Genfer Katechismus v. 1545 (VI, 115 ff.) weiſt auf das Anſchauliche des Sinnbildes hin: das Waſſer Bild des reinigenden Bades, der ablutio, aber auch das Begraben(ertränkt)werden und Wiederauferſtehen in der h. Handlung abgebildet.

4) Dieſe Anſchauungsweiſe hat merkwürdigerweiſe ſchon vor Zwingli Melanchthon in der erſten Ausgabe ſeiner Loci ausdrücklich gebilligt.

vermitteln ſollte, Mark. 16. Tit. 3. 1 Petr. 3 [1]). Die Wirkung der Taufe als des symbolum ablutionis erſtreckt ſich aber nicht bloß rückwärts auf die einſt begangenen Sünden, ſondern aufs ganze Leben [2]). Durch die Taufe wird die puritas Christi dem Täufling ein- für allemal verſiegelt, und dieſe Anbietung behält ihre Gültigkeit, ſo oft Reumütige unter ihren Sünden ſeufzen. Es bedarf alſo weder des Aufſchubs des Taufſakramentes, noch eines nachbeſſernden Bußſakramentes [3]). Reinigend iſt ja doch nur das immerfort kräftige Blut Chriſti, welches im Taufwaſſer nur ſein Abbild hat (Zuſatz einer ſpäteren Ausgabe). Es genügt vielmehr, das Gemüt durch Rückerinnerung an die Taufe gegen Anfechtung zu bewaffnen. Selbſtverſtändlich iſt damit nicht eine Licenz für das Fleiſch, ſondern nur Troſt für Zerknirſchte gewährleiſtet.

1) b. Ebenfalls zur objektiven Darſtellung des Glaubensinhaltes gehört die Bedeutung der Taufe als symbolum mor-

---

1) Die ſpäteren Ausgaben ſetzen hinzu: als figura des Blutes Chriſti, deſſen Reinigungskraft dadurch abgebildet und für die Heilserkenntnis verſiegelt wird.

2) IX, 751: „In der Taufe haben wir eine permanente Signatur, daß Jeſus Chriſtus immer ſein wird unſere Gerechtigkeit und Heiligung.“ 765: „Unſer Leben lang müſſen wir die Taufe dazu anwenden, uns im Glauben an die Verheißungen zu ſtärken. Dieſe konzentrieren ſich in Chriſto, ſeinem Blut und Geiſt; er iſt die Subſtanz der Taufe.“ Damit widerlegt Calvin auch den Einwurf Servets gegen die Kindertaufe: „Christi symbola perfecta perfectos viros exigere vel perfectionis capaces.“ Ebenſo liegt darin Antwort auf die ähnlichen Ausſagen Servets: „Der Glaube habe ja nichts mehr zu thun, wenn die Kinder ſchon durch die Taufe ohne poenitentia aus filii irae filii Dei würden. Darin beſtehe die Kraft der Taufe nicht, daß beim Vollziehenſehen derſelben die Erwachſenen an den Bund erinnert werden. Die Perfectio Christi, die im Neuen Bunde mitgeteilt werde, erfordere auch adultos perfectionis capaces“ (VIII, 678).

3) Sogar die im Unglauben empfangene Taufe kann nachträglich noch ihre Wirkung äußern. Vgl. zu Apg. 8, 13 (von Simon Magus): „Quamvis autem nihil illi tunc profuerit baptismi receptio, si tamen conversio postea secuta est ut nonnulli conjiciunt, non extincta fuit nec abolita utilitas. Saepe enim fit ut post longum tempus demum operetur Spiritus Dei, quo efficaciam suam sacramenta proferre incipiant.“

tificationis in Christo et novae in eo vitae[1]). Das Taufſakrament bildet nämlich auch die die Erfahrung von der Kraft des Todes und der Auferſtehung Chriſti nach ſich ziehende Einpflanzung in den Erlöſer ab[2]). Daraus reſultiert die exhortatio, dieſe Erfahrung ſittlich zu bethätigen und alſo die mortificatio und renovatio zu vollziehen[3]). Die älteſte Bezeichnung iſt „Taufe der Buße zur Verzeihung der Sünden“. Wenn man ſich erinnert, daß Buße (poenitentia), genau *μετανοια*, mit dem

---

[1]) Daß nach Calvin die Taufe ebenſo ſehr sacramentum regenerationis als remissionis peccatorum iſt, zeigt ſeine Bemerkung zu Apg. 2, 38 baptizetur — in remissionem peccatorum: „Non est sumenda ex hoc loco definitio baptismi, quia ejus partem dumtaxat Petrus attingit. Per baptismum ut Paulus docet crucifigitur vetus homo noster ut in vitae novitatem resurgamus Rom. 6. Passim docet scriptura esse poenitentiae (ſ. unten zu Apg. 2, 38a) quoque signum. Sed P. hic non disserit ex professo de tota baptismi natura.“

[2]) Im Katechismus, ed. Baſel 1538 (V, 350): „Repraesentat carnis nostrae mortificationem quam ejus morte sumus assecuti“ (Rom. 6).

[3]) Calvin unterſcheidet ſehr tief das myſtiſche und das moraliſche Moment: Paulus wolle Röm. 6 nicht bloß ſagen, „admoneri nos per baptismum, ut quodam mortis Christi exemplo concupiscentiis nostris moriamur, et exemplo resurrectionis, ut in justitiam suscitemur. Sed rem longe altius repetit, nempe quod per baptismum Christus nos mortis suae fecerit participes, ut in eam inseramur. Et quemadmodum surculus substantiam alimentumque ducit a radice, cui insitus est, ita qui baptismum ea qua debent fide accipiunt, vere efficaciam mortis Christi sentiunt in mortificatione carnis suae; simul etiam resurrectionis, in vivificatione spiritus. Inde exhortationis materiam desumit. Quodsi Christiani sumus, debemus mortui esse peccato et justitiae vivere.“ — Das erſte iſt alſo eigentlich die Einverleibung in Chriſtum, das geiſtige Korrelat der Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft. Als Ritus für letztere ſymboliſiert die Taufe zugleich erſtere (ſ. die Definition an der Spitze der Taufſlehre, oben S. 5). Das zweite iſt die participatio an dem Gnadengeſchenk der Vergebung und an den beiden Grundkräften der Gnade, an der Kraft des Todes und der Auferſtehung Chriſti, durch die Taufe im beſonderen abgebildet und dem Glauben gewährleiſtet. Und daraus reſultiert dann erſt die moraliſche Aufgabe, die regeneratio zu verwirklichen. Vgl. Lobſtein, Calvins Ethik, S. 69. — Als ein drittes, darin die participatio Christi ſich allſeitig vollendet und ihren Kulminationspunkt erreicht, kommt dann noch unten 1)c der volle Anteil an allen Heilsgütern Chriſti hinzu.

Calvinſchen Begriff regeneratio ſich deckt [1]) und daß die Sündenvergebung der ablutio entſpricht, ſo erſcheint alſo in jenem älteſten Namen 1)a und 1)b mit einander verbunden. Zugleich iſt damit die Identität der Taufe des Johannes und derjenigen der Apoſtel erwieſen [2]). Denn beide Taufen konſtituieren die genannten zwei Faktoren [3]). Und ebenſo wenig iſt in der Predigt ein Unter-

---

[1]) Vgl. zu Apg. 2, 38a: „Poenitentiam agite: major verbo Graeco subest emphasis, nam conversionem mentis sonat, ut totus homo innovetur et alius fiat.“ So auch Köſtlin a. a. O., S. 456.

[2]) Daß Calvin ſich anläßlich des zweiten von ihm hervorgehobenen Momentes auf den älteſten Namen der Taufe: „Taufe der Buße“ beruft und bemerkt, es beſage derſelbe nichts anderes, „denn poenitentia ſei *μετάνοια*, d. h. regeneratio“, iſt charakteriſtiſch für ſeine von Anfang an, ob auch nicht mit durchgreifender Konſequenz ausgeſprochene Auffaſſung von der Buße als der durch das ganze Leben ſich hindurchziehenden mortificatio, ja regeneratio, conversio et innovatio vitae, wie ſie aus dem gläubigen Ergreifen der Gnade erſt reſultiert, alſo eine Frucht der Heilsgewißheit iſt (vgl. Köſtlin a. a. O., S. 460ff.; Ritſchl, Lehre v. d. Rechtfertigung I, 200ff.; Lobſtein, Calvins Ethik, S. 63ff.). Calvin folgte hierin Zwingli, wie ich in meiner Feſtſchrift: „Ulrich Zwingli, ein M. Luther ebenbürtiger Zeuge ꝛc.“, S. 142 gezeigt. Mit Bezug auf die chriſtliche Taufe nun iſt die Faſſung der Buße in dieſem tiefen und weiten Sinn (nach Röm. 6) entſchieden berechtigt und fruchtbar, weniger hingegen mit Bezug auf die vorbereitende Johannistaufe, die gerade jenen Namen trägt: „bapt. poenitentiae in remissionem peccatorum“. Derſelbe verbindet zwar allerdings die beiden Momente mit einander, aber in anderer Auseinanderbeziehung, und ſo, daß die Buße als der erſte grundlegende Schritt, als das allem anderen vorausgehende Leidtragen über die Sünde und als der Entſchluß zur Sinnesänderung zu verſtehen iſt. Es hat ſich ſomit Calvin, wie übrigens in anderer Weiſe auch Zwingli, das hiſtoriſche Verſtändnis des Weſens der Johannistaufe entzogen (vgl. die von Ritſchl a. a. O., S. 203, Anm. 89 angeführten Stellen).

[3]) Die Sündenvergebung und Wiedergeburt wirkende Gnade des h. Geiſtes will denn auch Calvin niemals von der Taufe, wo ſie mit Glauben empfangen wird, trennen, darum iſt ihm in der Unterredung mit den Johannesjüngern Apg. 19 der heilige Geiſt lediglich deſſen ſichtbare und wunderbare Erweiſung, und ſowohl die Frage: Habt ihr den h. Geiſt empfangen, da ihr getauft worden? als auch die Antwort: „Wir haben nicht einmal gehört, ob ein h. Geiſt ſei“, bezieht er nur darauf. Eben daran denkt er auch überall, wo in der Apoſtelgeſchichte die Geiſtesmitteilung mit der Handauflegung der Apoſtel verbunden erſcheint; denn die Taufe würde in ſeinen Augen ganz wertlos, wenn nicht bei gläubigem

ſchied. Hier ſieht ſich Calvin mit Auguſtin nicht im Einklang, deſſen Unterſcheidung zwiſchen einer Erteilung der Sündenvergebung in spe und reipsa er eine Spitzfindigkeit nennt (in den ſpäteren Ausgaben). Es beſteht allerdings eine Differenz, aber nicht zwiſchen zweierlei Waſſertaufe, ſondern zwiſchen dem menſchlichen Taufen, das überall ein äußerliches iſt, und dem innerlichen Taufen Chriſti durch den h. Geiſt, und zu Pfingſten durch das wunderbare Zeichen der feurigen Zungen [1]). Darin geht Calvin mit Zwingli vollſtändig einig.

Empfang durch ſie der h. Geiſt beides, Sündenvergebung und Wiedergeburt, wirkte; zu Apg. 2, 38: „baptismo semper annexa erit Spiritus gratia, nisi a nobis impedimentum occurrat". Und zwar gilt ihm dies ebenſo ſehr von der Johannestaufe als von der chriſtlichen; zu Apg. 19, 5: „baptismus Johannis ejusdem adoptionis, ejusdem vitae novitatis, quas hodie in baptismo nostro percipimus, pignus fuit ac tessera". Intereſſant iſt beſonders das zu Apg. 8, 16 Bemerkte (wo von den gläubig gewordenen und von Philippus getauften, aber erſt auf Handauflegung hin mit den Geiſtesgaben ausgerüſteten Samaritern die Rede): „Sed hic occurrit quaestio. Dicit enim tantum fuisse baptizatos in nomen Christi, atque ideo nondum fuisse spiritus participes. Atqui vel inanem et omni virtute et gratia carere baptismum oportet, aut a Spiritu sancto habere quidquid efficaciae habet. In baptismo abluimur a peccatis: atqui lavacrum nostrum Spiritus sancti opus esse docet Paulus (Tit. 3, 5). Aqua baptismi sanguinis Christi symbolum est: atqui Petrus Spiritum esse praedicat, a quo irrigamur Christi sanguine (1 Petr. 1, 2). In baptismo crucifigitur vetus noster homo, ut suscitemur in vitae novitatem (Röm. 6, 6): unde autem hoc totum nisi ex sanctificatione Spiritus? Denique baptismo nihil reliquum fiet, si a spiritu separetur. Ergo Samaritanos, qui vere Christum in baptismo induerant, Spiritu quoque ejus vestitos fuisse negandum non est (Gal. 3, 27). Et sane Lucas hic non de communi Spiritus gratia loquitur, qua nos sibi Deus in filios regenerat, sed de singularibus illis donis, quibus Dominus initio Evangelii quosdam esse praeditos voluit ad ornandum Christi regnum. In hunc modum intelligi debent Johannis verba, discipulis nondum fuisse datum Spiritum, quum adhuc Christus in mundo ageret (Joh. 7, 39). Non quod Spiritu prorsus vacui essent, a quo et fidem et pium sequendi Christum affectum acceperant, sed quia nondum pollebant eximiis donis, in quibus postea amplior refulsit regni Christi gloria.

[1]) Nicht zwar, daß Calvin das johanneiſche „mit heiligem Geiſt und mit

Calvin bespricht auch das Verhältnis der Taufe zur Erbsünde. Nicht von dieser, sofern darunter die von Adam ererbte corruptio zu verstehen, befreit uns die Taufe, sondern sie versiegelt nur dem Glauben die Befreiung von der Erbschuld und die zugerechnete Gerechtigkeit Christi [1]). Weil sodann die Taufe unseren Anteil an der vollen Gnade Christi, also nicht nur an der ablutio, sondern auch an der Kraft seines Todes und seiner Auferstehung zur regeneratio bezeichnet, verheißt sie uns ebenso den Sieg über die Erbsünde: „submersum esse nostrum Pharaonem et peccati mortificationem; non tamen ita ut amplius non sit, sed tantum ne superet". Die Erbsünde bleibt in Überresten noch wirksam; aber wenn wir die in der Taufe uns von Gott gegebene Verheißung im Glauben festhalten, so werden diese Überreste nicht die Herrschaft erlangen (hae reliquiae

---

Feuer" durchgängig oder auch nur vorzugsweise auf diese Wunderwirkung bezöge. Vielmehr sieht er darin die occulta gratia regenerationis angedeutet, die heute noch wirksam ist wie damals (vgl. zu Apg. 1, 5).

1) Hanc damnationem sublatam et a se depulsam esse certi per baptismum fideles fiunt. Institiam quoque apprehendunt, sed qualem in hac vita obtinere populus Dei potest, nempe imputatione dumtaxat. Acta Synod. Trid. cum antidoto 1547: „Nos tantum peccati reatum vere tolli in baptismo asserimus, ita ut quae manent peccati reliquiae non imputentur." Aber die Verdammlichkeit der Erbsünde als solcher hält Calvin mit aller Entschiedenheit gegen Servet aufrecht, der einen reatus mortalis peccati vor dem 20. Jahr für unmöglich hält, und der selbst den Katechumenenunterricht erst mit diesem Alter beginnen lassen und die Taufe gar bis zum 30. Jahr verschieben will, weil vor dem 20. keine Unterscheidung des Guten und Bösen und vor dem 30. kein Verständnis der mysteria. Calvin weist darauf hin, wie übel dann diejenigen daran wären, die zwischen dem 20. und 30. Altersjahr stürben (VIII, 619). Wie Ernst es Calvin war mit der Lehre, daß von Natur auch die Erbsünde schon verdamme, zeigt die Stelle (I, 311): „Infantes quoque ipsi, dum suam secum damnationem a matris utero afferunt, non alieno sed suo ipsorum vitio sunt obstricti. Nam tametsi suae iniquitatis fructus nondum protulerint, habent tamen in se conclusum semen. Imo tota eorum natura quoddam est peccati semen; ideo non odiosa et abominabilis Deo esse non potest." Hier kommt indessen nur die Bedeutung der Taufe gegenüber der Erbsünde in Betracht; über Wesen, Gewicht und Wirkungen der letzteren an und für sich vgl. die Erörterung von Köstlin a. a. O., S. 430ff.

non dominabuntur nec regnabunt). Denn die mortificatio nimmt mit der Taufe ihren Anfang [1]), und täglich verfolgen wir dieſes Ziel [2]), erreichen es aber erſt bei der Auflöſung dieſes Leibes und beim Heimgang zum Herrn.

Anhangsweiſe beſpricht Calvin auch die altteſtamentlichen Vorbilder der ablutio und der mortificatio; erſtere ſieht er abgebildet in der Wolke als ſchützender Decke, letztere in dem Durchgang durchs Rote Meer, darin Pharao, d. h. Satan, der Verkläger, erſäuft wird.

1) c. Als ein drittes Moment des in der Taufe uns dargeſtellten objektiven Glaubensinhaltes bezeichnet Calvin den vollen Anteil an allen Heilsgütern Chriſti, alſo am ganzen Chriſtus. Zum Zeichen dieſer innigen Vereinigung, deren der Erlöſer uns würdigen wollte, hat er ſelber ſich taufen laſſen. Auf dieſes 3. Moment bezieht ſich das pauliniſche „Anziehen Chriſti", daraus Gal. 3 die Gotteskindſchaft gefolgert wird [3]).

Inſofern nun die Taufe die unter 1) a b c entwickelte Bedeutung hat, muß man ſie annehmen als aus Gottes Hand, als redete Gott durch ſie [4]). Dieſer wahrhaft göttlichen Ver-

---

1) Wie Calvin dieſen Satz auch mit der Kindertaufe vereinigen kann, wird ſich ſpäter zeigen.

2) Die Ausgabe von 1559 hat den ſchönen Zuſatz: „Interea et strenue certare et ad progressum se animare et ad plenam victoriam stimulare non desinant. Nam et hoc magis acuere debet eorum conatus, quod sibi, postquam diu enixi fuerint, non parum adhuc negotii restare vident" (II, 968).

3) In den ſpäteren Ausgaben ſetzt ſich hier Calvin noch mit der trinitariſchen Taufformel aus einander und findet in derſelben nur einen explicierten Ausdruck der in Chriſto konzentrierten Gnade.

4) Vgl. zu 1 Kor. 12, 13: „Fideles rem simul percipiunt cum sacramento: adeoque respectu Dei semper hoc verum est, baptismum insitionem esse in corpus Christi, quia Deus nihil illic figurat, nisi quod paratus est implere, modo simus ipsi capaces." Vgl. zu Gal. 3, 27. Im Genfer Katechismus von 1545 (VI, 115 ff.): „Sic aquam figuram gratiae esse sentio ut simul annexa sit veritas. Neque enim sua nobis dona pollicendo nos Deus frustratur. Proinde et peccatorum veniam et vitae novitatem offerri nobis in baptismo et recipi a nobis certum est."

ſiegelung bedurfte auch Cornelius nach dem Geiſtesempfang noch [1]). Und wenn Ananias zu Paulus ſagt: „Laß durch die Taufe abwaſchen deine Sünde“, ſo iſt der Sinn: Promittit Dominus in baptismo remissionem peccatorum, hanc accipe et securus esto! Vgl. zu Apg. 22, 16: „Ablutio, cujus meminit Lucas, non causam designat, sed ad sensum Pauli refertur, qui symbolo accepto peccata sua expiata esse melius cognovit.

An der Würdigkeit des Adminiſtranten hängt es nicht, ſo wenig als bei einem Briefe am Charakter des Briefboten, ſofern nur der Brief echt iſt. Wenn wir alſo nur Hand und Siegel Gottes erkennen! Mag dann adminiſtrieren, wer da will! [2]) Daher iſt

---

Calvin nimmt keinen Anſtand zu ſagen: Gott teile durch die Sakramente als instrumenta die Gnadengaben mit, und wenn Bullinger dies tadelt, ſo nennt er das im Vergleich mit der Redeweiſe der Schrift (Tit. 3, 5) zu große Ängſtlichkeit, bemerkt aber allerdings, die Kindertaufe ſei mehr futurae gratiae symbolum quam praesentis.

[1]) Nach Zwingli war hier allerdings nichts mehr zu verſiegeln, da die Empfindung von der Sache ſelbſt allen Zweifel ausſchloß. Dieſe Stelle zeigt unzweideutig, daß Calvin mit dem Begriff des Siegels viel feierlicheren Ernſt macht. Immerhin blieb auch er den reformierten Grundſätzen vollkommen getreu (vgl. im Katechismus ed. 1538 V, 350): Keineswegs liegt die causa oder efficacia der durch die Taufe verſiegelten purgatio und regeneratio dem Waſſer inne. Vielmehr wird bloß die cognitio dieſer Gnadengaben im Sakrament percipiert, dasſelbe iſt nur Erkenntnisgrund, nicht wirkende Urſache. Man drückt ſich freilich ſo aus, als ob wir darin empfingen und erlangten, was nach unſerem Glauben von Gott uns gegeben wird, ſei es, daß die Erkenntnis und Aneignung mit dem Sakramentsempfang zuſammenfalle, ſei es, daß ſie vorangehe, nun aber durch letzteren zu einer noch feſteren Überzeugung und Gewißheit werde (cf. I, 965: „sive id tum primum testatur, sive testatum magis ac certius confirmat“). Vgl. auch in der „Secunda defensio contra Westphalum“ von 1556: „Palam affirmo nobis in baptismo cum Deo esse negotium (im Gegenſatz zu einer bloßen externa declaratio coram hominibus), qui non modo paternum amorem testando fidem nobis suam obligat, ut de salute nostra certo simus persuasi, sed etiam quod per ministri manum figurat ipse intus sua virtute sancit“ (vgl. zu Epheſ. 5, 26).

[2]) Zu Joh. 4, 2: „Nec dubium est, quin Jesus ab externa signi administratione, quamdiu in mundo versatus est, consulto abstinuerit,

auch die römische Taufe gültig gewesen; sie war zwar eine Zeit lang, ehe wir zum rechten Glauben kamen, an uns unwirksam; aber sie konnte jeden Augenblick Bedeutung und Leben gewinnen [1]). Eine Wiederholung wäre ungerechtfertigt; auch die bundesbrüchigen Israeliten werden nirgends zur Wiederholung der Beschneidung, sondern nur zur Herzensbeschneidung ermahnt [2]).

2) Erst in zweiter Linie ist die Taufe ein Bekenntnis vor den Menschen. Dahin zieht Calvin, darin mit Zwingli einig gehend, den Ausdruck „in nomen Christi baptizari" (1 Kor. 1, 13) [3]), d. h. in nomen Christi jurare, ihm vor den Menschen Treue geloben, sich ihm weihen [4]).

---

ut testatum omnibus saeculis faceret, nihil decedere ex virtute baptismi, dum ab homine mortali offertur. Perinde habendum est acsi Christus ipse manum e coelo exserens ad nos usque porrigeret."

[1]) In einem Briefe an Socinus (XIII, 486): „Non reperies in meis scriptis, scio, pendere illius vim ab intentione consecrantis. Tantum nisi fallor ideo dixi efficax quatenus in hunc finem administratur ut in Christi corpus nos inserat vel ut nostrae sit renovationis symbolum. Jam nihil mea refert sitne homo Lucianicus qui baptizat sitne diabolus. Tantum enim est respicienda institutio et continuus usus qui a Christi mandato tanquam ex fonte fluxit. Certe non heri primum coepit baptizandi ritus."

[2]) Quae inter nos flumina sufficerent tot repetendis tinctionibus, quot ignorantiae Domini misericordia quotidie in nobis corriguntur? (I, 968). Auch Apg. 19, 1 ff. handelt es sich bei dem Taufen im Namen Jesu nicht um eine Wiedertaufe, sondern um Erfüllung mit den besonderen, wunderbaren Geistesgaben. Es ist von Interesse, diese Auslegung Calvins mit derjenigen Zwinglis zu vergleichen (s. m. Abhandlung über „Zwinglis Tauflehre", Stud. u. Krit. 1882, S. 261, Anm. 2). Man hat hier zwei eklatante Beispiele, wie dogmatische Voreingenommenheit mit dem klaren Wortlaut der Schrift umspringt.

[3]) Vgl. zu 1 Kor. 1, 13: Sicut a parte Dei baptismus foedus gratiae est quod nobiscum paciscitur, quo remissionem peccatorum novamque vitam promittit, sic a parte nostra sacramentum est spiritualis militiae, quo perpetuum illi obsequium pollicemur.

[4]) Inhalt des Bekenntnisses aber ist die auf Gott und Christum allein sich gründende Glaubenszuversicht, die Zugehörigkeit zur Kirche und die Gemeinschaft des Geistes mit allen Gläubigen.

Es ſcheint nur, fährt Calvin fort, daß das Geſagte die Kindertaufe ausſchließe. Denn es iſt eine „arrogante“ Behauptung, daß dem kindlichen Alter der Glaube ganz fremd ſei. Wenn nämlich Gott Kinder ſterben und ſelig werden läßt, ſollen ſie dann auf einmal zur höchſten beatitudo (welche in der cognitio Dei beſteht) gelangen und nicht hier ſchon die primitiae empfangen haben? [1])

Ferner: Die Schrift bezeichnet den Glauben als die einzige Bedingung des Selig-werdens. Abſolute Geltung haben die Sätze: „Wer glaubt und getauft wird u. ſ. w.“, nicht nur relative, ſo daß ſie ſich bloß auf diejenigen bezögen, die die Predigt regelrecht hören und verſtehen, wie „manche“ [2]) behaupten. Das Gleiche gilt von andern ähnlichen Schriftausſagen, z. B.: „Das iſt das ewige Leben, daß ſie erkennen u. ſ. w.“; „Wer nicht glaubt, hat das Leben nicht; über ihm bleibt der Zorn“ [3]). Sie verbieten, den Kindern die Fähigkeit des Glaubens gänzlich abzuſprechen. Es bleibt alſo dabei: Wer ſelig wird, der wird es vermöge der Erwählung und des Glaubens, ſterbe er, wann er wolle. Im übrigen ſchenkt Gott

---

1) Die ſpäteren Ausgaben enthalten hierüber noch folgende beſtimmteren Ausſagen: „Non satis tutum fuerit hoc adimere Domino, ne sese illis quoquo modo exhibere cognoscendum queat. — Quoniam valde absurdum fore putant, si infantibus tribuatur ulla cognitio Dei, quos boni et mali intelligentia Moses (Deut. 1, 39) privat, respondeant quaeso mihi quid periculi sit, si aliquam ejus gratiae partem nunc accipere dicantur, cujus plena largitate paulo post perfruentur? Nam si vitae plenitudo perfecta Dei cognitione constat, quum eorum nonnulli, qui prima statim infantia hinc abripiuntur, in vitam aeternam transeant, ad contemplandam certe Domini faciem praesentissimam recipiuntur. Quos ergo pleno lucis suae fulgore illustraturus est Dominus, cur non iis quoque in praesens, si ita libuerit, exigua scintilla irradiaret?“ (I, 981 f.)

2) Unter dieſe „manche“ gehört auch Zwingli mit faſt allen reformierten Verteidigern der Kindertaufe.

3) Calvin behauptet alſo eine „praecisa necessitas“ fidei, während er eine ſolche vom Sakrament nicht gelten läßt, ſondern ſich bei Joh. 3, 5 u. 6, 53 u. 54 mit allegoriſcher Auslegung hilft. Nur den neglectus sacramenti bezeichnet er als verdammlich.

den Glauben den Erwählten ganz nach seinem freien Willen, bald früh, bald spät[1]).

Wem aber, fährt Calvin fort, diese Rechtfertigung der Kindertaufe nicht einleuchten will, der halte sich an Christi Worte: „Lasset die Kinder u. s. w." und „Solcher ist das Himmelreich", der bedenke auch die Analogie der Beschneidung und erinnere sich an das, was Paulus von Christenkindern sagt, und an die dem Abraham auch für seinen Samen gegebene Verheißung[2]).

So viel enthält schon die erste Ausgabe der Institutio über die Kindertaufe; den späteren ist nun aber ein ausführlicher Exkurs de paedobaptismo beigegeben, der teils das Gegebene einläßlicher begründet und weiter ausführt, teils neue Gesichtspunkte beibringt[3]).

Das Mysterium der Taufe, so heißt es hier, und dasjenige der Beschneidung ist dasselbe, nämlich die Verheißung der Sündenvergebung und Wiedergeburt durch Christum. Es kann also nur in der Zeremonie ein Unterschied sein. Beide Riten haben ferner die Bedeutung der Initiation, der Aufnahme in Gottes Volk, bei beiden ist endlich auch die oben unter 2) angeführte subjektive Verpflichtung inbegriffen. Mithin muß die Taufe an die Stelle der Beschneidung getreten sein[4]).

---

[1]) Diese etwas allgemein gehaltenen Aussagen werden später genauer präcisiert, indem Calvin in Ed. 2a vorsichtig beifügt, er wolle in Betreff der Kinder nicht behaupten, eadem esse fide praeditos quam nos experimus, und seit ed. 2c aut omnino habere notitiam fidei similem, er wolle vielmehr dies dahingestellt sein lassen. Köstlin hat a. a. O., S. 477 auf diese instruktiven Zusätze aufmerksam gemacht. Sie hinderten indessen den Reformator nicht, fort und fort von der Möglichkeit einer regeneratio schon bei den Kindern zu reden.

[2]) Im Genf. Katechismus (VI, 115 ff.): die Verheißungen gelten, wo sie nicht verschmäht werden (respui). Nicht nötig ist, daß das Verständnis für sie und die Bewährung der Kraft des Sakramentes in Übung der Buße und des Glaubens dem Sakramentsvollzug vorausgehe. Die Kindertaufe hat dasselbe Recht wie die Beschneidung.

[3]) Wie ernstlich alles Folgende gemeint ist, zeigt I, 638: Die Kindertaufe beruht nicht nur auf der Autorität der Kirche, sondern hat Schriftgrund.

[4]) Zu Kol. 2, 11 u. 12 bemerkt Calvin, die Beschneidung als figura et

Calvin schließt nun wie folgt: Im Alten Bund waren die Kinder der Beschneidung teilhaftig; also waren auch die dadurch bezeichneten Heilsgüter ihnen bestimmt. Diese werden im Neuen Bund in ihrer Vollendung dargeboten. Ist es nun im Grunde ein Bund, resp. der Neue die Vollendung des Alten, so kann auch das Anrecht der Christenkinder darauf kein geringeres und unvollkommneres sein, als einst dasjenige der Israelitenkinder war. Haben sie nun Anteil an der bezeichneten Sache, warum nicht auch am Zeichen? Si veritatem obtinent, cur a figura depellentur? — Foedus commune — communis ejus confirmandi causa, — solum modus confirmandi differt. Es läßt sich kein Grund denken, warum wir weniger als die Juden einer confirmatio de seminis nostri salute bedürften. Ohne solche wäre ja Christi gratia obscurior et minus testata als die Gnade im Alten Bund [1]).

Daß Christus die Kinder segnete, spricht allerdings für die Kindertaufe, denn der Erlöser will, daß man die Kinder ihm zuführe, und das Symbol der Gemeinschaft mit ihm ist eben die Taufe. Hat er ihnen das Himmelreich zugesprochen, wie könnte man ihnen die Zeichen seiner Heilsgüter wehren? „Solcher" schließt die Kinder nicht aus, wohl aber diejenigen, die ihnen ähnlich geworden, ein; das beweist der Zusammenhang und das vorausgehende: „Lasset die Kinder u. s. w." [2])

---

umbra rei absentis habe im Neuen Bund aufgehört, und sie beibehalten wollen, hieße leugnen, daß Christus die Erfüllung gebracht in der Herzensbeschneidung. Damit man nun aber nicht einwende, es habe beides neben einander Platz, sei an die Stelle der Beschneidung die Taufe getreten, rei exhibitae signum, quam absentem figurabat circumcisio.

[1]) Im Genf. Katechismus (VI, 115 ff.): Wenn man den Christenkindern das Zeichen entzöge, quod ad testandam Dei misericordiam et confirmandas promissiones plurimum valet, dann würde uns in der That die eximia consolatio fehlen, deren die Alten genossen, also der Gnade etwas Wesentliches abgehen. Im „Kurzen Unterricht gegen die Anabaptisten" (1544): „Nous avons à estimer la grâce de Dieu principalement par la déclaration qu'il nous en fait, tant par sa parole que par ses sacrements."

[2]) Calvin übersieht mit allen Auslegern, welche mit Matth. 19 die Not-

Die Nichterwähnung einer Kindertaufe im Neuen Teſtament macht ihr Vorgekommen-ſein noch nicht unwahrſcheinlich. Gehört prinzipiell, d. h. ihrem Begriff und ihrer Beſtimmung nach, den Kindern die Taufe, ſo iſt die Sache entſchieden [1]). Die Verachtung der Kindertaufe trifft auch die Beſchneidung und mittelbar deren göttliche Einſetzung. Wertvoll iſt die Kindertaufe für Eltern und Kinder: erſtere ſchöpfen daraus den Troſt, daß mit ihnen auch ſchon ihre Kinder in Gottes Pflege ſich befinden, und letztere werden dadurch den übrigen Gliedern der Kirche ehrwürdiger und ſelbſt früh zum chriſtlichen Eifer angeſpornt. — Auf die Anabaptiſten ſpielt Calvin an, wenn er ſagt, daß furiosae beluae alle Verwandtſchaft der Taufe mit der Beſchneidung geleugnet und überhaupt den Alten Bund tief herabgeſetzt, als hätte es ſich dort bloß um den fleiſchlichen Abrahamsſamen und um irdiſche Verheißungen gehandelt, während doch die irdiſchen nur eine Art Unterpfand für die geiſtliche geweſen, und während Paulus den Abraham einen Vater aller Gläubigen nenne, derer, die aus der Beſchneidung und derer, die aus der Vorhaut ſind, ſo daß alſo die Beſchneidung als ein Zeichen der vollen Verheißung, an die Abraham mit rechtfertigendem Vertrauen glaubte, betrachtet werden müſſe. Calvin macht darauf aufmerkſam, daß Paulus einerſeits zwar ſtark betone, wie die natürliche Abſtammung es nicht ausmache (Beiſpiele: Ismael und Eſau), ſondern allein Gottes Erbarmen, daß er aber anderſeits doch Israel als Volk ungemein hochſtelle, ihm eine herrliche Zukunft weisſage und die Erſtgeburt ihm nicht nur als einſtiges Recht zuerkenne, ſondern auch etwas Unveräußerliches darin ſtatuiere, „weil Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen mögen“ [2]). So

---

wendigkeit der Kindertaufe beweiſen wollen, daß der Wortſinn nur ſo weit reicht: „Sie ſind mir ein Bild der rechten Himmelreichskandidaten, darum mir lieb und wert und eines Segens bedürftig, um das actu zu werden, was ſie jetzt erſt potentia und figura ſind, als typus gleichſam auf der Naturſtufe, noch nicht aber ἐν πνεύματι.“

1) Ein Schluß von der „coutume“ auf das „droit“ iſt unzuläſſig (in der Schrift gegen die Anabaptiſten 1544).

2) Paulus ſcheine nur, bemerkt Calvin, Röm. 9, 7 anzudeuten, nihil

ſchriftwidrig iſt es, die Verheißung, die Israel empfangen, zu einer rein irdiſchen, nicht über das zeitliche Leben und eine gewiſſe

---

esse carnalem Abrahae cognationem, quam nos aliquo gradu ponimus. Es ſei ihm aber nur um Beſchämung des jüdiſchen Nationalſtolzes mit deſſen ſicherem Weſen zu thun; darum bleibe er doch dabei, carnalem Abrahae cognationem non esse sua dignitate spoliandam. Die vermöge des individuellen Ratſchluſſes erwählten filii Abrahae haben als zur gens electa et primogenita gehörig, ein bleibendes Vorrecht, das ſich bis in die dereinſtige Wiederherſtellung Israels erſtreckt und ihnen zwar nicht eine größere Seligkeit als dem übrigen Volke Gottes, aber doch einen Ehrenplatz zuſichert. Die nationale electio hat mithin nicht nur eine vorläufige temporäre, ſondern eine endgültige Bedeutung und geht in der individuellen niemals ganz auf. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Bundesvolk und der Heidenchriſtenheit hat bis ans Ende reale Geltung. Vgl. folgende Stellen aus d. Kommentar zum Römerbrief: zu 9, 4: — Evangelium ex coelesti fonte, ex Dei sacrario, ex gente electa ad Gentes fluxisse. — Filius meus primogenitus Israel. Quibus verbis non suam tantum indulgentiam erga Israelem commendare vult sed potius vim adoptionis demonstrare, sub qua coelestis hereditatis promissio continetur. Zu V. 5: neque nihili aestimandum est cognatione carnali cum mundi redemptore cohaerere; nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum conjunctionis vinculum. Quamquam ita semper habendum est, si haec cognationis gratia a pietate separetur, tantum abesse ut prosit, ut potius in majorem condemnationem cedat. Zu V. 6: — Communis populi Israelitici electio non impedit, quominus inde sibi deligat arcano suo consilio Deus quos visum est. Est quidem hoc illustre gratuitae misericordiae speculum, quod Deus cum gente una foedus vitae pacisci dignatus est: verum supereminet magis recondita gratia in secunda electione, quae ad solam partem restringitur. Zu 11, 16: ostendit, quam nulla ex parte praecellant Judaeis Gentes, si quam propriam honoris praerogativam obtendant; imo si ad eam contentionem ventum fuerit, quam procul a tergo relinquantur. In qua comparatione meminerimus, non hominem cum homine sed nationem cum natione conferri. — Ab Abraham et patriarchis hereditariam sanctitatem in omnes posteros transiisse colligit, quae collectio non valeret, si de personis tantum ageretur et non potius haberetur promissionis ratio. Non enim quia justus est pater, continuo probitatem suam transmittit in filium, sed quia Dominus hac conditione Abrahamum sibi sanctificavit, ut semen quoque ipsius sanctum esset: adeoque non in personam ejus dumtaxat sed in totum genus sanctitatem contulit. — Sanctitatem nihil esse aliud quam spiritualem

Zeit hinausreichenden zu machen. Neben der Erwählung, die allerdings frei waltet, hat Gott doch das empirische jüdische Volk als solches mit besonderer Barmherzigkeit umfaßt (vgl. das zweite Gebot: ich thue Barmherzigkeit in mille usque generationes), und auch der Apostel redet von filii promissionis et testamenti. Die Abkunft ist also hier doch wesentlich. Und Calvin steht nicht an, zu behaupten: Porro eadem omnino est Christianae nationis ratio; d. h. auch hier findet mutatis mutandis eine generelle Erwählung statt.

Man begreift die Wahl des Ausdrucks (natio von nasci) bei dem Bestreben, die bei Israel bedeutsame Abstammung auch für die Christen nicht als indifferent erscheinen zu lassen. Daß die Heidenchristenheit in die Rechte des Samens Abrahams eingetreten, ist eine unzweifelhafte Idee des Paulus, und Calvin zählt zu diesen Rechten namentlich auch die Fortpflanzung des Bundessegens auf die Nachkommenschaft kraft der auch auf diese sich erstreckenden Verheißung. Eine besondere Stütze für sein Beweisverfahren ist ihm nun noch die Stelle 1 Kor. 7, 14, in der Paulus seines Erachtens das Gewünschte mit Bezug auf Christenkinder ausdrücklich aussagt. Er schließt darum seine Argumentation: Nam ut illic Paulus sanctificari a parentibus suis Judaeos disputat, ita alibi (eben 1 Kor. 7, 14) docet, eandem a pa-

---

generis nobilitatem et eam quidem non propriam naturae sed quae ex foedere manabat. Electi populi dignitas, proprie loquendo, supernaturale privilegium est. Zu V. 23: ostendit quanto facilius sit praesentem rerum faciem inverti quam fuerat constitui; nempe quanto facilius, ramos naturales, si in locum reponantur, unde exsecti sint, substantiam ducere a sua radice quam silvestres et infrugiferos ab aliena (zu V. 18 Abraham instar radicis). Zu V. 26: ita complebitur salus totius Israelis Dei, quem ex utrisque colligi oportet, sic tamen ut priorem locum Judaei obtineant ceu in familia Dei primogeniti. Zu V. 28 von der communis adoptio totius generis: quae externa specie collapsa videri potuit ad tempus, sed a radice excisa non fuit. — Firmum et immutabile stare Dei consilium, quo semel sibi illos in gentem peculiarem eligere dignatus est.

[1]) Sit itaque extra controversiam, Dominum suis adeo bonum esse ac benignum, ut in eorum gratiam liberos etiam quos procrearint populo suo accenseri velit (I, 978).

rentibus sanctificationem Christianorum liberos ducere [1]). Immerhin muß Calvin das Unangemeſſene jenes Ausdrucks natio gefühlt haben, da er ihn in der Ausgabe von 1559 geſtrichen und ecclesiae ſubſtituiert hat (Opp. II, 986). Wirklich ſtellt ja Paulus dem λαὸς κατ' ἐξοχήν die ἔθνη ohne nationale Differenziierung gegenüber. Der Gedanke bleibt übrigens trotz der Korrektur des unpaſſenden Ausdrucks derſelbe. Die Verheißung, und zwar die volle, ewige Gnadenverheißung galt urſprünglich dem Samen Abrahams, und das Siegel dieſer Prärogative war die Beſchneidung. Calvin hätte freilich noch mehr beachten ſollen, daß die Gottesgemeinde im Alten Bund ſich zwar beinahe, aber doch nicht völlig mit dem Samen Abrahams deckte, indem nicht nur, wie er ja hervorhebt, Ismael und Eſau ausgeſchloſſen wurden, ſondern auch umgekehrt Fremdlinge durch die Beſchneidung Aufnahme erlangen konnten. Im allgemeinen läßt ſich übrigens ſelbſtverſtändlich gegen ſeine Auffaſſung nichts einwenden. Wegen Israels Undank nun mußte die Erfüllung der Verheißung bei dieſem privilegierten Volk ſiſtiert, aufgeſchoben, nicht aber aufgehoben werden, und es bekamen jetzt die Gläubiggewordenen aus den Heiden Zutritt zum Gnadenbund als „velut posthumi aut etiam abortivi Abrahae filii idque adoptione, non natura“ (I, 977 unten). Es iſt freilich ſonderbar, auf der einen Seite alles aus der freien Gnade abzuleiten [2]) und auf der andern Seite wiederum einen ſolchen Unterſchied zu ſtatuieren, der doch nicht bloß auf ein prae und post hinauszulaufen ſcheint. Man ſieht deutlich, daß das pauliniſche Gleichnis vom zahmen und wilden Ölbaum die Darſtellung beherrſcht. Weil es nun dieſelbe Verheißung war,

---

[1]) Nach Opp. VII, 676 und auch nach dem Kommentar zu 1 Kor. 7, 14 beſteht die Heiligung der Chriſtenkinder nicht von Natur, ſondern nur durch ein privilegium supernaturale, vermöge deſſen ſie mit zum Bund gehören. Auch die Kinder der Papiſten ſind inſofern heilig; denn die Verheißung frägt nicht ängſtlich nach der Würdigkeit dieſes oder jenes Vaters, ſondern ſie erſtreckt ſich auf 1000 Generationen. — Nach XIV, 570 würde immerhin Calvin begreiflicherweiſe ſeinerſeits Bedenken tragen, Kinder von Papiſten zu taufen, ſo ſehr er auch geneigt iſt, die geſchehene Taufe anzuerkennen.

[2]) S. oben S. 441, Anm. zu Röm. 11, 16.

die auf die gläubiggewordenen Heiden überging: Ich will dein und deines Samens Gott sein! verpflanzte sich auf diese auch die nämliche Art der Versiegelung, nämlich durch Bezeichnung der Nachkommenschaft mit dem Bundeszeichen, jetzt (in der Erfüllungszeit) mit der heiligen Taufe, die übrigens gleichbedeutend mit der Beschneidung. Wie Zwingli basiert also auch Calvin das Vorrecht der Christenkinder und ihr Anrecht auf die Taufe nicht auf die electio arcana [1]), sondern auf die Bundesgnade (gleichsam eine electio manifesta). Offenbar soll der ausführliche Nachweis eines theokratischen Geburtsadels beim Alten Bundesvolk die Prärogative der gleichsam nachträglich in den nämlichen Adelsstand erhobenen Heidenchristenheit und die Taufberechtigung der Nachkommenschaft derselben ins Licht stellen. Für das endgültige Schicksal des Einzelnen entscheidet allerdings die individuelle electio. Selbstverständlich hatten schon die carnales filii Abrahae, wenn sie nicht zugleich Erwählte waren, von ihrer Zugehörigkeit zur gens electa keinen ewigen Gewinn; sie standen auf einer Linie mit Ismael und Esau, die Calvin nach seiner Auslegung von Röm. 9 als durch individuellen Ratschluß verworfen betrachtet [2]). Allein gerade wie Israel als solches ein heiliges Volk und ein heiliger Same bleibt, mögen noch so viele Einzelne verloren gehen, gerade so ruht nun auf der christlich gewordenen Heidenwelt der Bundessegen, und das giebt ein Recht, alle Christenkinder zu taufen [3]). —

---

[1]) Wenn Steitz (bei Herzog, Real-Enc. [1. Aufl.] XIII, 273) und auch Köstlin (a. a. O., S. 480 f.) zu verstehen giebt, Calvin habe seine Gnadenmittellehre nicht mit seiner Prädestinationslehre in Einklang gebracht, so ist das vollkommen wahr, und gilt in dieser Beziehung auch hier das in m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre (a. a. O., S. 253 ff.) Bemerkte. Der Widerspruch hätte sich aber Calvin um so fühlbarer machen sollen, je bestimmter er betonte, die sakramentliche Heilsanbietung sei vonseite Gottes in allen Fällen ernstlich gemeint.

[2]) Zu V. 11: Sola vitiositas, quae diffusa est per totum humanum genus, antequam emergat in actum, ad damnationem sufficit, unde sequitur merito rejectum fuisse Esau quia naturaliter erat filius irae.

[3]) Ein Servet freilich nannte (VIII, 486) diese ganze Anschauung jüdisch: Same Abrahams seien nur die Gläubigen nach Art Abrahams. Von Natur filii irae, würden wir alle erst durch den Glauben filii promissionis. Besser

Dieſer Anſchauung zufolge wäre nun freilich die Taufe nichts anderes als das Siegel des auf die Nachkommenſchaft kraft der Verheißung ſich erſtreckenden Bundesſegens und würde damit doch ihrem urſprünglichen Weſen einigermaßen entfremdet; denn nach dieſem iſt ſie vielmehr in erſter Linie das Sakrament der Sündenvergebung und Wiedergeburt, alſo der perſönlichſten Gnadenerfahrung. Dadurch würde allerdings das gewonnen, daß nun nicht bloß die Zuläſſigkeit, ſondern ſogar die Notwendigkeit der Kindertaufe erwieſen wäre, dies jedoch um den Preis einer Alterierung der eigentlichen Bedeutung des Sakraments, die ſonſt gerade von Calvin ſo ſchön und bibliſch tief dargeſtellt worden iſt. Der Vollzug an den Kindern erſchiene nämlich alsdann als der legitime, dem Weſen der Taufe gerade entſprechende, derjenige an Erwachſenen hingegen als der mehr ausnahmsweiſe, nur auf dem Miſſionsgebiet rationelle. Kurz die Art, wie die Dinge ſich nun faktiſch geſtaltet haben, wäre nicht nur die praktiſch einzig mögliche, ſondern auch die dogmatiſch allein richtige geweſen.

---

wäre es, nach Chriſti Vorbild den Kindern die Hände aufzulegen und für ſie zu beten, ut interim ab occursu malo serventur. Servet wirft überhaupt Calvin Verwirrung der bibliſchen Begriffe vor: adoptio im bibliſchen Sinn ſei der Empfang des *πνεῦμα υἱοθεσίας*. Die Beſchneidung ſei bloß typus und umbra der Herzensbeſchneidung. Calvin vermenge die Taufe des Johannes und die chriſtliche Taufe; nicht einmal jene habe Kindern gebührt: Calvin übergehe den „notwendigen praeparator Johannes bapt.“ Apg. 2, 39 ſei nicht von den parvuli die Rede. Darin beruhe eben der Unterſchied zwiſchen dem Alten und dem Neuen Bund: dort carnalis filiatio (die nicht eine ewige Erlöſung in ſich ſchloß), hier spiritualis filiatio, dort foedus in carne, hier, wie ſchon der Prophet ſage, foedus in Spiritu; dort semen Abrah. carnale, hier semen spirit. quod est Christus et ii qui ei credunt. Das Prädikat „sancti“, das Paulus Chriſtenkindern erteile, bedeute nur: magis praeparati ad verbum Dei suscipiendum. Von der praedestinatio ließe ſich erſt bei Gläubigen reden; die Kinder blieben filii irae bis zur regeneratio. „Wie kann Calvin von ihnen beides ausſagen: filii irae (von Geburt) und filii Dei (durch die illuſoriſche Adoption)?“ Allen dieſen Einwürfen gegenüber bleibt Calvin bei ſeiner auf Paulus ſich ſtützenden Behauptung: sanctos patres esse radicem sanctam.

Das will nun freilich Calvin nicht Wort haben, daß seine Rechtfertigung der Kindertaufe das ursprüngliche Wesen der Taufe irgendwie alteriere. Er bekämpft daher noch die aus diesem abgeleiteten Einwürfe gegen die Kindertaufe.

Man will aus der Bedeutung der Taufe Argumente gegen ihre Anwendung bei Kindern schöpfen, aber mit Unrecht; denn der Sündenvergebung, deren symbolum sie zunächst ist[1]), bedürfen die Kinder wie die Erwachsenen, und sie wird ihnen auch vom Herrn nicht verweigert, warum sollte man ihnen das geringere Zeichen abschlagen? Gehören sie nach göttlichem Recht der Kirche an und nennt Paulus diese eine durchs Wasserbad gereinigte, so können sie bei letzterem nicht ausgeschlossen sein. Daß sie für die dargebotene Gnade noch kein Verständnis haben, kann nicht als Einwurf gelten, weil dasselbe bei der doch von Gott eingesetzten Beschneidung der Fall ist. Insofern muß allerdings Glaube vorausgehen, als außerhalb des Bereichs *christlichen Bekenntnisses* die Kindertaufe keinen Sinn hätte[2]). Der Genfer Reformator betrachtet also wie der Züricher nur diesen allgemeinen Kirchen-

---

[1]) Wenn freilich Calvin weiter geht und die Taufe auch das Sakrament der „durch nicht widerstrebende, gläubige Aufnahme der Sündenvergebung gewirkten Wiedergeburt" nennt, so tadelt das *Schenkel* („Wesen des Protestantismus" [1. Aufl.] I, 466), indem dadurch Nichtparalleles koordiniert werde, denn nach Calvins eigener Aussage (im Katechismus) wirke ja der Glaube die Wiedergeburt und nicht die Taufe. Allein die oberste Kausalität bei remissio und regeneratio ist für Calvin doch die durch die Taufe versiegelte objektive Gnade, deren regenerierende Wirksamkeit er ja sogar bei dem *noch nicht eigentlich* glaubensfähigen Kinde auf geheimnisvolle Weise für möglich hält. Vgl. zu Röm. 4, 11: „Quo indicaret non esse hominis opus sed Dei (sc. circumcisionem spiritualem), circumcidi voluit teneros infantes qui per aetatem nondum exsequi poterant id mandatum. Duae denique ut baptismi hodie sunt ita olim circumcisionis erant partes: nempe tam vitae novitatem quam peccatorum remissionem testari.

[2]) In der Schrift gegen Servet von 1554 sagt Calvin: Allerdings sei Glaube nötig für beide Sakramente, aber die Verheißung bestimme Art und Gegenstand des Glaubens, und diese laute bei der Taufe: „Ich will dein und deines Samens Gott sein". XIV, 570: Ein Kind von Papisten dürfe man allerdings nicht taufen, weil hier keine Garantie für christliche Erziehung nach dem lauteren Evangelium.

glauben als notwendige Voraussetzung der Kindertaufe. Doch auch hier geht Calvin, wie schon in der ersten Ausgabe der Institutio, weiter und stellt unter Berufung auf den durch die Empfängnis schon geheiligten Christus und auf Johannes im Mutterleib, das Recht in Abrede, den neugebornen Kindern die durch uns unerklärliche, unmittelbare Geisteswirkung erfolgte regeneratio abzusprechen, indem er letztere als die conditio sine qua non des Selig-werdens betrachtet und seine originelle Anschauung nun noch einläßlicher begründet. Es läßt sich nicht leugnen, daß diesem Gedanken eine gewagte, ans Magische streifende Vorstellung zugrunde liegt. Er wurde aber nie ganz aufgegeben [2]), wenngleich die einen Dogmatiker ihn ablehnten (wonach Schweizer, Christl. Glaubensl., II, 2, 204 in etwas zu modifizieren wäre). Offenbar steht ihm auch der von Schweizer (Reformierte Dogmatik II, 619) citierte Ausspruch Calvins [3]) nicht eigentlich entgegen: Baptizantur in futuram poenitentiam ac fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt tamen arcana Spiritus operatione utriusque semen in illis latet; ebenso wenig eine Behauptung wie die, „die Taufe

---

1) Vgl. hierzu die schon oben S. 436, Anm. zur Ergänzung beigebrachten Citate aus den späteren Ausgaben.

2) Bei Calvin selber begegnet man ihm noch oft: z. B. VIII, 614: „Auch Kinder können des Geistes Stimme hören; Gott hat arcanos modos, um seine figmenta paulatim formare". — Infantes suo modo Christum induere, quia Christus eos amplectitur, ut sua justitia vestiat. Auch 616 redet Calvin von der occulta vis Spiritus quam Deus in pueris exercet ubi visum est. Und ganz übereinstimmend mit dem berühmten Zwinglischen Gedanken zieht Calvin als Analogie den „arcanus instinctus" bei, durch den Gott auch solche, die vom Evangelium kein Wort gehört, als Jünger zu sich ziehen kann. Lautet auch die Regel fides ex auditu, so sind doch solche Ausnahmen nicht undenkbar oder unmöglich. Calvin nennt die Geisteswirkung bei Kindern, die noch nicht durch den Samen des Wortes wiedergeboren werden können, ein „in imaginem Dei refingere". 494: „quos parvulos ex hac vita Dominus recolligit, non dubito regenerari arcana Spiritus operatione. In aliis agit pro aetatis modo et ita agit ut non sit inane renovationis signum." — Über das Vorkommen des Gedankens auch noch bei späteren Dogmatikern s. Heppe, Reform. Dogmatik, S. 453, Anm.

3) Aus der Ausgabe der Institutio von 1559 (II, 990).

ſtelle uns unſern Chriſtenberuf vor Augen und entzünde uns dazu"; das „Mit-Chriſto-begraben-ſein", das „Ihn-anziehen" deute nicht auf vorangegangene Realitäten, ſondern auf ethiſche Aufgaben [1]) — Die eingeräumte Möglichkeit, daß mit der Taufe eine geheimnisvolle, nicht nur hyperphyſiſche, ſondern auch gewiſſermaßen hyperethiſche regeneratio ſich verbinde, iſt nun aber von Calvin nicht etwa ſo gemeint, daß er dieſe Gnadenwirkung oder überhaupt irgendwelche ſeligmachende Kraft an die Taufe als ſolche knüpfte und den Satz aufſtellte: Ohne die Taufe kein Heil. Dieſen nennt er vielmehr ausdrücklich ſchriftwidrig [2]).

---

[1]) Calvin unterſcheidet eben ſehr beſtimmt zwiſchen dieſen letzteren, wie ſie bei Kindern, die zur Reife gelangen, dem erwachſenen Alter vorbehalten bleiben, und zwiſchen dem geheimnisvoll gewirkten Keim, der ihm beſonders bei früh vollendeten als Äquivalent wertvoll erſcheint (ſ. die oben S. 437, Anm. angeführten Stellen!). Der dieſen letzteren hervorbringende modus regenerationis iſt ein ſo myſteriöſer, aller empiriſchen Beobachtung ſich entziehender, daß beſtimmte Ausſagen eigentlich nur darüber möglich ſind, wie derſelbe jedenfalls nicht zu denken ſei. At quomodo, inquiunt, regenerantur infantes nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus, opus Dei etiam si captui nostro non subjaceat, non tamen esse nullum (I, 980). Vgl. die ſchon oben S. 438 aus Ed. 2a und 2c (nach Köſtlin) angeführte Stelle. Es iſt daher gar nicht verwunderlich, daß auch ſolche Ausſprüche vorkommen, die für ſich allein betrachtet die ſupranaturale Idee wieder aufzuheben ſcheinen; und ebenſo wenig darf es befremden, daß Calvin für die Rechtfertigung der Kindertaufe, die er der von Gott ausdrücklich verordneten Beſchneidung völlig gleichſtellt, dieſer Idee eigentlich gar nicht bedarf, ſondern von ihrer Verwendung gelegentlich wieder völlig Umgang nimmt. Nihil plus in paedobaptismo praesentis efficaciae requirendum est, quam ut foedus cum illis a Domino percussum obfirmet et sanciat. Reliqua ejus sacramenti significatio, quo tempore Deus providerit, postea consequetur (I, 984).

[2]) In der „vera ecclesiae reformandae ratio" von 1549 (VII, 619): Man ſollte nicht allzu ſehr die Notwendigkeit der Taufe betonen, das heiße der göttlichen Verheißung die Hände binden. Chriſtenkinder gehören ſchon im Mutterleib in den Bund, und nur deshalb werden ſie nachher getauft. Es wäre ganz ungerechtfertigt, a Christo alienos sacra Christi nota insignire (und das geſchähe ja, wenn die Kinder Chriſto noch nicht angehörten, alſo ohne die Taufe verloren wären). Des Heils ganze Urſache iſt die adoptio; per baptismum salus solum sancitur. — In einem Brief von 1554 (XIII, 308) tröſtet Calvin einen Vater, deſſen Kind ungetauft geſtorben,

Noch auf einige mißverstandene Schriftstellen übergehend, will Calvin vor allem nicht am Buchstaben kleben und diesfalls dem Mißbrauch von Matth. 28 gegenüber betonen, daß Joh. 3 die aqua dem Spiritus vorangestellt sei, vielmehr, die letztere Stelle betreffend, ihren wahren Sinn durch Beziehung auf den, die Rolle des Wassers spielenden, d. h. reinigenden Geist erhärten [1]) und Matth. 28, wo gar nicht die Einsetzung der heiligen Taufe berichtet sei, auf die Praxis bei Erwachsenen beschränken, wie denn der Umstand, daß hier der Hauptnachdruck auf die Predigt unter den Völkern gelegt werde, hierzu berechtige. Ebenso wenig kann er in der Taufe des dreißigjährigen Jesus eine Instanz gegen die Kindertaufe erblicken. Ganz ein anderes endlich ist es mit dem Abendmahl, wo wirklich nur von Erwachsenen zu erfüllende Bedingungen gestellt sind.

Hinter allen Einwürfen sieht Calvin den Feind, der den Trost des Sakramentes uns rauben wolle: Quam enim suave piis animis non verbo tantum sed oculari etiam spectaculo certiores fieri, tantum se gratiae apud Dominum obtinere ut posteritas sua illi curae sit. Wenn diese Bezeugung in der Kindertaufe aufhörte, so wäre zu besorgen, daß die göttliche Verheißung selber endlich in Vergessenheit geriete, daß auf jeden Fall die christliche Erziehung ihren kräftigsten Sporn verlöre.

Nachdem hiermit die eigentlich dogmatischen Ausführungen zur Darstellung gebracht sind, erübrigt noch, Calvins Stellung zu ge-

---

weil er, in einer katholischen Gegend wohnhaft, es wegen des Aberglaubens nicht hatte taufen lassen wollen: Hier liege ja keine Verachtung der Taufe, sondern eine edle Absicht zugrunde, und es könne auch dem Kind am Seelenheil nicht schaden. — Man sieht, wie sich der Genfer Reformator auch hier wiederum mit dem Züricher in vollständiger Übereinstimmung befindet. Bei letzterem begegneten wir ja dem buchstäblich gleichlautenden Satz: Christenkinder gehören schon im Mutterleib in den Bund, und nur deshalb werden sie nachher getauft.

[1]) Vgl. zu Joh. 3, 5 im Kommentar: Acsi diceret, neminem esse Dei filium, donec per aquam renovatus fuerit, hanc vero aquam esse spiritum qui nos repurgat, et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae, quum natura prorsus aridi simus.

wiſſen ſich hier erhebenden Fragen des Kultus zu beſprechen. Auf ſolche beziehen ſich die in der Ausgabe der Institutio vom Jahre 1559 beigefügten Zuſätze, die a) gegen das abergläubiſche Beiwerk der römiſchen Kirche; b) gegen das Taufen durch Weiber, während doch Predigt und Taufe denſelben anvertraut ſei, und c) gegen die Nottaufe als gegen etwas Unnötiges polemiſieren. Die 3 Gegenſtände kommen auch ſonſt oft zur Sprache; ſo wird z. B. in der vera ecclesiae reformandae ratio von 1549 (VII, 619) mit Bezug auf a) bemerkt, die papiſtiſchen Zeremonieen hätten mit Öl, Wachs, Speichel und Weihen aller Art das symbolum aquae und die Weihe durch Chriſti Stiftungswort ganz verdunkelt. XIII, 308 ſpricht ſich Calvin dahin aus, die papiſtiſche Taufe ſei wo möglich zu meiden, aber nicht als abſolut ungültig zu verwerfen; etwas Wahrheit ſei doch auch noch dabei, wiewohl verdunkelt. Hingegen wäre eine bloß ſpielende Nachahmung der Taufe eben nur ein Spiel, aber keine wirkliche Taufe [1]). — Sogar eine lutheriſche Taufe hält Calvin für nicht ganz unbedenklich, denn er bemerkt in einem Briefe an die Frankfurter Kirche von 1562: „Wenn man gezwungen ſei, von lutheriſchen Geiſtlichen taufen zu laſſen, ſo ſei ein offenes Bekenntnis ſeines abweichenden Glaubens und ein Proteſt Chriſtenpflicht.“

Beſonders ſtark ereifert ſich Calvin auch b) gegen Vornahme der Taufe durch Frauen. „Wie ein Irrtum aus dem andern entſtehe“, heißt es in der vera eccles. ref. ratio, „ſo habe man einen jeden und ſogar ‚mulierculae‘ zum Taufen berechtigt und nur die pronuntiatio verborum, nicht aber eine explicatio mysterii für nötig erachtet, als ob jene ein magicum carmen, nicht aber ein ſummariſcher Ausdruck deſſen wäre, woher die Kraft der Taufe fließt, auf weſſen Namen und Befehl ſie ruht und worauf ſie bezogen werden muß.“ X, 214 verwirft Calvin grundſätzlich das Taufen von Privaten und Weibern, geſtattet aber das erſtere vorübergehend mit Rückſicht auf die eingewurzelte Gewohnheit. Im Oktober 1543 ſchreibt Calvin an die Kirchendiener zu Mömpelgard (XI, 625): „Wenn der Fürſt die Hebammen-

[1]) Wie viel würdiger als bei Ökolampad! Vgl. m. Abhdlg. über ſeine Stellung zur Kindertaufe („Stud. u. Krit.“ 1883, S. 166).

taufe erzwingen wolle, sei bis aufs Blut zu widerstehen"; in einem andern Briefe: „Dies sei capitis periculo zu bekämpfen." Ausschließlich zu den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Inhabern des Lehramts, habe Christus gesprochen: „Taufet!"

Gegen die Nottaufe ist Calvin ebenfalls prinzipell: „Warum die Papisten bei einem Erwachsenen das ernstliche Verlangen nach der Taufe als zum Selig-werden im Notfall ausreichend erklären, aber bei Kindern sich damit nicht begnügen, sondern Weiber zum Taufen berechtigen (VII, 676 f.)? Man lese nirgends, daß vor der Beschneidung sterbende Kinder verloren seien; ebenso wenig, daß Johannes der Täufer selber getauft worden; also bestehe keine necessitas praecisa baptizandi." (VII, 7.) In den Artikeln, die Calvin 1551 der Neuenburger Synode vorlegte (XIV, 61), heißt es: „Geängstigte Eltern sind des Seelenheils ihrer Kinder wegen zu belehren. In Städten, wo alle Tage gepredigt wird, kann auch alle Tage getauft werden. Auf dem Land soll der Schwachheit wegen der Pfarrer auch in der Woche zum Taufen sich herbeilassen, aber das Kind soll gebracht werden ‚zur Stunde der Predigt', und es soll eine Versammlung von Gläubigen zusammenkommen." Calvin betrachtet nämlich die Vornahme der Handlung in einer christlichen Versammlung als essentiel. In einem Briefe von 1554 (XV, 265) heißt es: Zu einer schriftmäßigen und rechten Taufe sei zwar nicht gerade nötig un temple public, mais il faut qu'il y ait quelque troupeau assemblé qui fasse corps d'église. Car si on baptisait un enfant „en cachette" sans témoins, cela ne répondrait nullement à l'ordre institué par Jésus Christ ni à la pratique des apôtres. Das wird damit begründet, daß die Taufe sei une réception solennelle en l'église de Dieu.

In dem Taufformular, das Calvin 1542 für Genf entwarf (VI, 185) ist ebenfalls als Grundsatz aufgestellt: Vornahme der Taufe in Gegenwart der Gemeinde, am Sonntag während des catéchisme, in der Woche bei der Predigt (also immerhin nicht im Hauptgottesdienst). Dies Formular enthält sodann im übrigen zuerst eine ziemlich doktrinär gehaltene, lange Auseinandersetzung über die Bedeutung der Taufe. Dann wird den Eltern die im Zwinglischen For-

mular auffallenderweise vermißte [1]) ausdrückliche Verpflichtung zu christlichem Unterricht und christlicher Zucht und Ermahnung aufgelegt und zwar nach dem Symbolum apostolicum und nach den Geboten Christi. Die Vornahme der Handlung geschieht in der Landessprache, was zu ihrem Verständnis erforderlich ist; auch soll sie den Anwesenden die Bedeutung ihrer einstigen Taufe zugleich in Erinnerung bringen.

Nach Abschluß der Darstellung der Calvinschen Sakraments- und Tauflehre soll noch in Kürze gezeigt werden, welche Stellung und Bedeutung dem Genfer Reformator innerhalb der reformierten Lehrentwicklung zukommt. Man kann mit Recht sagen, daß er eben da eingesetzt, wo Zwingli am Ende angelangt, nämlich bei dem Gesichtspunkt der veranschaulichenden Vergegenwärtigung der Gnade durch das Sakrament zur Stärkung des Glaubens. Gleichzeitig mit Bullinger führte er, über das bloße Bild und Zeichen hinausgehend, den tieferen Begriff *des Siegels und Pfandes* in die Sakramentslehre ein und entwickelte denselben gleich von Anfang an schon nach seinem Wert und seiner Fruchtbarkeit für die Heilsaneignung mit größerer Energie noch als Zwinglis Nachfolger in Zürich. Weil Calvin die vollen Konsequenzen dieses religiös so bedeutsamen Gesichtspunktes zog, ergab sich ihm mit Notwendigkeit die für das persönliche Glaubensleben wichtige Lehre, daß der heilige Geist nicht nur im allgemeinen für das gläubige Subjekt das Sakrament belebe und zur Versiegelung der Gnade wirksam mache, sondern daß er durch das Mittel des Sakraments dem Glauben die Gnade darbiete, und daß diese Vermittelung und Versiegelung der Gnade zur Erhöhung der Gewißheit des gläubigen Subjekts selbst dann noch spezifischen Wert hätte, wenn der eigentliche Gnadenempfang schon vorausgegangen wäre. Daß sich in diesem Punkt zwischen Bullinger und Calvin so einläßliche Auseinandersetzungen und Erörterungen erhoben, ist ein Beweis, daß ersterer den Gesichtspunkt des Siegels und Pfandes nicht bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Daß aber diese Auseinander-

[1]) Vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 257.

setzungen zu dem Friedenswerk des Consensus Tigurinus führten, zeigt, daß Calvin in der That mit der tiefen und gründlichen Ausbeutung jenes Gesichtspunktes nichts den reformierten Grundvoraussetzungen Fremdartiges produziert hatte. Haben wir ihn in unserer Darstellung der zum Consensus führenden Verhandlungen vornehmlich als den Verfechter seiner eigenen spezifischen Gedanken zu Worte kommen lassen, so dürfte hingegen die gegenwärtige zusammenhängende Darstellung seiner Lehre vorzüglich geeignet sein, den genauen reformierten Charakter seiner Sakramentsauffassung und die zahlreichen Berührungspunkte mit Zwingli zu illustrieren [1]).

Soll auch von Differenzen die Rede sein, so ist ja die hervorstechendste die, daß, während Zwingli wenigstens in der Streitperiode das Moment des Bekenntnisses und der Verpflichtung und den Gesichtspunkt der Aufnahme in die Kirche in den Vordergrund stellte, ja fast ausschließlich betonte [2]), Calvin hingegen die Taufe

---

[1]) Dieser reformierte Charakter wurde von Alex. Schweizer in seiner „Glaubenslehre der reform. Kirche" (II, 601 ff.) aufs nachdrücklichste hervorgehoben.

[2]) Man erinnert sich, daß Zwingli als Reformator anfänglich von einer glaubenstärkenden Wirkung der Sakramente nichts wissen wollte (s. m. Abhdlg. a. a. O., S. 236—238). Insofern besteht allerdings eine große Kluft zwischen seinen früheren Anschauungen und dem Standpunkt Calvins. Zwingli übersah, daß die Mittel, deren Gott sich bedient, um dem Glauben sein Objekt vorzuhalten und ihn dadurch zu erwecken, auch nötig sind zu seiner Erhaltung, Ernährung und Stärkung, und daß mit dem, daß dem Glauben sein Objekt nicht mehr lebendig gegenwärtig ist, auch seine Kraft und Heilsgewißheit selbst wieder erschüttert wird. Zwingli ließ den Glauben gleichsam zu leicht und schnell flügge werden und beachtete nicht die fortwährende Abhängigkeit der Glaubensenergie von den Mitteln, die zur Erweckung des Glaubens mitgeholfen haben, ob sie auch nur Handlanger- und Mägdedienste geleistet (s. m. Abhdlg., S. 280); erkannte mithin nicht die Notwendigkeit einer beständigen Wechselwirkung zwischen dem Glauben und den externa media salutis. Wenn er (Zw. Opp. III, 198) sagt, es sei mit dem Glauben wie mit der leiblichen Gesundheit, deren Dasein und Zustand werde unmittelbar empfunden, das gelte ebenso vom Glauben, so betrachtet er eben die Sakramente nicht als Nahrungsmittel, von deren Gebrauch zur Stärkung der geistlichen Gesundheit die Empfindung des innerlichen Wohlseins ab-

in erster Linie als ein Zeuguis des göttlichen Gnadenwillens betrachtete [1]). Doch fehlen ja auch bei letzterem jene spezifisch Zwinglischen Grundgedanken nicht, ja die Auffassung der Taufe als einer Gemeindefeier hat gerade bei ihm durch die Forderung ausschließlich pastoraler Administration im Beisein einer gottesdienstlichen Versammlung eine besondere Verwertung gefunden. Es war nur konsequent, daß, nachdem die Kindertaufe durch Basierung auf die in Kraft der Verheißung dem Volke des Neuen Bundes so gut wie dem des Alten garantierte Bundesgnade zur Gemeindefeier geworden, die Assistenz einer ob auch noch so kleinen Gemeinde gefordert und die Zudienung des Sakraments mit dem kirchlichen Amte in unlösliche Verbindung gebracht wurde.

Einer der tiefsten Gedanken Calvins und schon Bullingers ist der, daß die Taufe das Sakrament der Einverleibung in Christum mit Anteil an allen seinen Gnadengütern sei. Aber nicht einmal dieser fehlt ganz bei Zwingli, sondern wird gelegentlich bei Anlaß der Taufe Jesu durch Johannes und ihrer Heilsbedeutung hervorgehoben [2]). Man wird überhaupt in den früheren oder späteren Schriften Zwinglis Parallelen finden für die meisten Sätze Calvins, soweit sie den Wert des Sakraments als eines symbolisch-admonitorischen Darstellungsmittels und nicht seinen gnadevermittelnden Charakter im engeren Sinn illustrieren. Gegen Anerkennung

---

hängt, sonst hätte sich ihm gerade aus dieser Parallele das Gegenteil des Gewollten ergeben. Seine spätere Anschauung war also entschieden ein Fortschritt. Wenn Dr. Stähelin (in Basel) im Volksbl. f. d. reform. Kirche d. Schweiz 1882, Nr. 23 den Reformator gegen meine Kritik seiner früheren Anschauung in Schutz nimmt, indem es sich vor allen Dingen darum gehandelt, gegenüber dem superstitiösen Mißbrauch der äußeren Gnadenmittel den protestantischen Grundsatz mit möglichster Schärfe zu betonen, so anerkenne ich auch meinerseits gern, daß jener frühere Standpunkt Zwinglis durch seine Stellung als Reformator auf dem Boden der thatsächlichen Verhältnisse und Bedürfnisse sich nicht nur erklärt, sondern auch rechtfertigt. Aber biblisch-theologisch betrachtet, war er doch eine korrekturbedürftige Einseitigkeit.

[1]) Womit offenbar die verschiedene Ableitung des Wortes sacramentum aus dem klassischen und aus dem altkirchlichen Sprachgebrauch zusammenhing.

[2]) Zw. Opp. VI, 1, p. 568 unten.

des letzteren allerdings, auch wo er frei und unvermischt von magischem Sauerteig gewürdigt wurde, sträubte sich Zwinglis Dualismus. Hingegen begegnen wir ja auch bei ihm den beiden Hauptmomenten, um die es nach Calvin bei der Taufe sich handelt, der mortificatio, deren Symbolisierung durch dies Sakrament von Zwingli mit Vorliebe aus Röm. 6 abgeleitet wird, und auch der ablutio, auf welche letztere z. B. der schöne Ausspruch Bezug hat: Die Taufe ist symbolum veritatis, nämlich der Wahrheit, daß Christus sein Blut für uns vergossen. Das ist ihr mysterium [1]). Immerhin ist sie bei Zwingli mehr ein Hinweis auf Christum mit moralischer Abzweckung [2]), bei Calvin hingegen ein Denkmal und begleitendes Siegel der durch die Gnade geschehenden, im Glauben zu ergreifenden insitio in Christum und participatio virtutis et omnium bonorum ejus. Nach Zwingli ist sie ein symbolisch-paränetischer Wegweiser aus dem Vorhof der Sinnensphäre in das Heiligtum des Gnadenlebens. Bei Calvin ist dieser Dualismus aufgehoben und das Sakrament gehört gewissermaßen schon dem Heiligtum der Selbstoffenbarung Gottes an, die so zu sagen ihren Geist und ihren Körper, ihre Innen- und Außenseite hat [3]). Es ist nichts anderes, als die äußerliche, aber darum nicht minder göttliche Manifestation dessen, was die Gnade innerlich wirkt oder wirken will [4]), zu des Glaubens Stärkung, Übung und ethischer Befruchtung [5]).

Auch in der Definierung des Verhältnisses der Taufe zur Erbsünde, wo man am ehesten eine Differenz erwarten würde, weil

---

1) „Stud. u. Krit." 1882, S. 269 f. (in meiner Abhandlung).

2) Vgl. meine Abhdlg. S. 229 f., Anm.

3) Man wird hier unwillkürlich erinnert an eine analoge Differenz in der Christologie. Auch hier suchte ja Calvin den zwinglischen Dualismus zu überwinden (C. Opp. II, 540). Der Gedanke der insitio in Christum gewinnt durch seine eigentümliche christologische Anschauung etwas besonders Konkretes. Vgl. Köstlin a. a. O., S. 440. 478.

4) In welch umfassender Weise die Taufe den ganzen Prozeß der insitio in Christum mit all ihren Gnadenwirkungen und ethischen Konsequenzen symbolisiert, wurde oben gezeigt.

5) Die Art, wie Sigwart („Zwingli", S. 191) das Verhältnis zwischen Zwingli und Calvin bestimmt, ist dem Sinne nach übereinstimmend.

Calvin bei Schilderung des anererbten Sündenverderbens die Farben viel ſtärker aufträgt als Zwingli, beſteht in Wirklichkeit keine. Denn einerſeits hat auch der letztere, wenigſtens in ſeinen ſpäteren Ausführungen, die abgeſehen von der Gnade Chriſti verdammende Wirkung der Erbſünde keineswegs geleugnet, wenn er gleich bei Kindern, die durch den Tod abgerufen werden, keine praecisa necessitas regenerationis als die conditio sine qua non des Selig-werdens, ſondern eine einfache Errettung vermöge der Erwählung und der gratia primigenia annahm [1]). Anderſeits aber war Calvin weit davon entfernt, die Aufhebung des reatus peccati mortalis und den Beginn der mortificatio und regeneratio mit der Taufe als ſolcher in kauſalen Nexus zu bringen. Es wurde vielmehr oben S. 448, Anm. 2 gezeigt, wie er in dieſer Beziehung ſogar im Ausdruck mit Zwingli übereinſtimmt [2]). Ich wüßte nicht, woraus der durchaus reformierte Charakter ſeiner Sakramentslehre deutlicher erkannt werden könnte.

2.

Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage.

Von

Joh. Martin Ufteri,
Pfarrer zu Affoltern bei Höngg (Kanton Zürich).

Die Korreſpondenz zwiſchen den Straßburger Theologen und Zwingli ſcheint ſchon im Jahr 1524 die Tauffrage berührt zu

[1]) S. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 247 f. 254.

[2]) Man denke hier auch an ſeine noch entſchiedenere Ablehnung der Nottaufe. Vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 241.

haben[1]): wenigstens zeigt sich in der von Bucer Ende dieses Jahres herausgegebenen Schrift „Grund und Ursach der Neuerungen an dem Nachtmahl des Herrn, Tauf ꝛc. zu Straßburg fürgenommen" (Vorwort dat. 26. Dezember 1524[2]) eine auffallende Verwandtschaft mit Zwinglis Ausführungen in seinem erst später erschienenen Taufbüchlein[3]). Es sei ein großer Irrtum, bemerkt hier Bucer,

---

[1]) Vgl. Zw., Opp. III, 615ff. u. meine Abhdlg. über Zwinglis Taufl. („Stud. u. Krit." 1882, 2. Heft, S. 220, 248, 250).

[2]) Vgl. Baum, Capito und Bucer, S. 590f. und das Exposé S. 295f.

[3]) Darüber, wie damals die reformatorischen Ideen, betr. die Sakramente und speziell das Abendmahl, die man die zwinglischen nennt, an verschiedenen Orten gleichzeitig auftauchten und über den mutmaßlichen Zusammenhang dieser Kundgebungen vgl. Baum a. a. O., S. 304f. (Zw. Opp. II, 2, p. 62) und R. Stähelin, Bemerkgn. im Volksbl. f. d. reform. Kirche d. Schweiz 1882, Nr. 24, wo auch auf die niederländ. Reform.-Schrift v. Jahre 1523 „Summa der h. Schrift" aufmerksam gemacht wird, neu veröffentlicht deutsch von Benrath, lateinisch von van Toorenbergen. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese merkwürdige, sehr lesenswerte Schrift das Wesen der gleich im Eingang einläßlich behandelten Taufe viel tiefer und umfassender darstellt und zentraler auffaßt, als wie dies z. B. Zwingli in der früheren Zeit that. Sie setzt die Taufe zum Glauben in die innigste Beziehung und würdigt sie als das Symbol und Schibboleth des durch die Rechtfertigung aus Gnaden und durch die Wiedergeburt gesetzten neuen Verhältnisses zu Gott. Das Sakrament hat ihr durchaus grundlegende Bedeutung und bezeichnet den Übergang aus dem Tode ins Leben (Joh. 3. Tit. 3). Man wird erinnert an jene interessante Stelle in Zwinglis Schrift „Vom Erkiesen der Spysen" (de anno 1522): „Sind wir mit Christo gestorben den Elementen, d. i., wie Christus mit synem Tod uns fry gemacht von allen Sünden und Beschwerden, also sind wir auch im Touf, d. i. im Glouben, von allen jüdisch oder menschlich erdachten Zeremonieen und erkiesten Werken erlöst, die Paulus Elementa nennt." Nichtsdestoweniger ist nun die Taufe auch in jener niederländischen Schrift wie bei Zwingli ein ohne den Glauben wertloses, weil rein äußerliches Zeichen und bringt als solches an und für sich kein Heil, weshalb auch auf die Beschaffenheit des Wassers gar nichts ankommt. Also scharfer Gegensatz gegen alle Superstition. Hingegen wird neben dem verpflichtenden auch der versichernde, glaubenstärkende Charakter dieses Zeichens stark hervorgehoben und seine Symbolik fein und tief ausgebeutet und entwickelt. Die Taufe ist das Siegel der Vergebung und Erlösung, der Kindschaft und Erbschaft Pfand; der Glaube ist das Reinigungs- und Heiligungsmittel, durch ihn wirkt die Gnade das voll-

daß man dem Wassertauf als solchem eine Heilswirkung zugeschrieben und die ungetauften Kinder als verloren preisgegeben. Man

---

kommene Heil. „Um aber nicht undankbar für diese Gnade zu sein, so verpflichten wir uns unserseits zur Treue gegen Gott und erhalten daraufhin unseren Namen. Gott schreibt uns ein als seine Diener, wir gehören ihm zu und er uns, denn er ist unser Vater, und wir sind seine Kinder." In diesem Gedankenzusammenhang kommen nun allerdings Ausdrücke vor, die ganz an Zwingli erinnern: „Der Glaube, den wir bei der Taufe haben, nimmt uns unsere Sünden ab, und das Wasser ist nichts anderes als ein Zeichen, mit dem wir als solche gezeichnet werden, die unter Gottes Fahne, d. h. unter sein Kreuz gehören und dort kämpfen. Wie die Juden das Zeichen der Beschneidung hatten zur Unterscheidung von den Heiden, und wie die Diener ihrer Herren Zeichen tragen, so erhalten wir bei der Taufe dasjenige Zeichen, womit wir kundthun, daß Gott unser Herr ist. Sehr schön und tief, und mehr an die Straßburger und an Calvin als an Zwingli erinnernd, ist die Art, wie wie der verpflichtende und versichernde Charakter dieses Zeichens als eines wahrhaften Gnadenmittels in organischer Einheit und gegenseitiger Durchdringung aufgezeigt und dargelegt wird. Das Eintauchen ins Wasser bedeutet das Eingehen in den Tod, das geistliche Absterben; für den natürlichen Menschen ist dieses einem Untergehen gleich; aber in Kraft des Glaubens an die in der Taufe gewährleistete Gnade Gottes geht nur der alte Mensch unter, und es ersteht an seiner Stelle ein neuer, der Pharao hingegen, der Teufel und die Sünde, mit der er uns droht, wird ersäuft. In der Taufe haben wir ein bleibendes Pfand, nicht nur der erstmaligen und stets sich erneuernden Vergebung, sondern auch des göttlichen Gnadenbeistandes in jenem Kampf und geistlichen Absterben und eine Gewähr des siegreichen Ausganges zur Stärkung in der Standhaftigkeit. „Und wenn wir dann ab und zu im Roten Meer, d. i. in unserem Kampfe, müde werden, oder wenn es uns zu schwer wird, so blicken wir unser Zeichen und Pfand an, in dem Gott uns gelobt hat, daß wir seine Kinder sein sollen, und daß er uns nicht verlassen will." Man wird hier lebhaft an das Taufformular Leo Judaes aus dem Jahre 1523 erinnert (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Taufslehre, „Stud. u. Krit." 1882, 2. Heft, S. 257). — Diese mehrfachen Anklänge an die Ideen der schweizerischen Reformatoren haben Düsterdieck („Götting. Gel. Anz." 1878, S. 718) veranlaßt, eine direkte Beeinflussung des Verfassers der „Summa" in diesem wie noch in einigen anderen Punkten durch Zwingli anzunehmen, wie eine solche durch Luther in manchen der übrigen Partieen unverkennbar ist. Allein Obiges zeigt, wie originell und wie viel tiefer und umfassender die Darstellung des Niederländers ist. Auch kommt seiner Schrift gegenüber den speziell die Taufe berührenden Kundgebungen Zwinglis Priorität, zum Mindesten Gleichzeitigkeit des Erscheinens, zu. Endlich ist zu beachten,

müſſe vielmehr wohl unterſcheiden zwiſchen Waſſer- und Geiſtestaufe, mit letzterer, die allein Heilswirkung habe, taufe nur Chriſtus [1]), erſtere hingegen, die von Menſchen adminiſtriert werde, ſei ein bloßes Zeichen letzterer; darin ſtehe ſich die Taufe des Johannes und der Apoſtel völlig gleich, auch ſei nach Apg. 2 u. 19 der Inhalt beider Taufen derſelbe. Letztere Stelle erleidet eine etwas gezwungene Auslegung. Wenn jene Männer, meint Bucer, wirklich die Johannestaufe empfangen hätten, ſo wäre

was Carl Benrath in der Einleitung zu ſeiner Überſetzung (Leipzig 1880, p. XXX) bemerkt: „Allein bei Berückſichtigung der Provenienz unſerer Schrift, ihrer Entſtehung in den Niederlanden, bedarf es gar nicht des Auskunftsmittels, daß wir auf die Schweizer Reformatoren zurückgreifen. Hat doch in dieſem und in anderen Punkten — z. B. wo es ſich um die Lektüre der h. Schrift auch ſeitens der Laien handelt — der Verfaſſer nur denjenigen Anſchauungen Ausdruck gegeben, welche ſchon längſt in religiös angeregten Kreiſen der Brüder vom gemeinſamen Leben in den Niederlanden hervortraten.“ Benrath wäre eher geneigt, auf Melanchthons „Loci theol.“ in 1. Aufl. zu recurrieren (p. XXVIII). Und wirklich werden dort, wie ich in meiner Abhdlg. über Calvins Sakraments- u. Tauflehre (ſ. o. S. 428, Anm.) bemerkte, die Sakramente u. a. auch als notae et tesserae aufgefaßt. Hier wäre nun allerdings unzweifelhafte Priorität gegenüber dem Niederländer und gegenüber Zwingli, weshalb Ebrard („Dogma vom Abendmahl“ II, 91) es geradezu für wahrſcheinlich hält, daß Zwingli den Ausdruck von Melanchthon entlehnt. Die völlige Gleichheit der Bezeichnung legt ihm dieſe Vermutung nahe. Allein Melanchthon erwähnt jener Auffaſſung der Sakramente, genau beſehen, nicht als eines originalen Gedankens, ſondern als einer auch ſonſt verbreiteten Anſchauung: „Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.“ Indem wir das Verhältnis Zwinglis zu Melanchthon ununterſucht laſſen, möchten wir vielmehr die Frage zur Prüfung in Anregung bringen, ob nicht nach allem Geſagten ein Zuſammenhang zwiſchen den niederländiſchen und den ſchweizeriſchen Reformationsideen in der Sakramentslehre Wahrſcheinlichkeit habe; allerdings mehr nur ein Zuſammentreffen und eine Beſtärkung in verwandten Anſchauungen; denn die Parallele mit dem sacramentum militare und in sacramenti verba jurare z. B. fand Zwingli ſchon bei dem von Erasmus kommentierten Hieronymus, wie aus ſeinem eigenen in Einſiedeln benutzten Exemplar erſichtlich iſt.

[1]) „Chriſti Taufe iſt die Taufe durch den h. Geiſt und das Feuer, welches eben der h. Geiſt iſt, der die Sünd ausbrennet und den innerlichen Menſchen reinigt und purgiert wie das Gold.“

ihnen Chriſtus und der heilige Geiſt nicht fremd geblieben, und jene Taufe hätte auch wie bei Chriſto ſelbſt und bei den Apoſteln genügt. Aber es ſei nach dem Wortlaut nur eine Taufe geweſen „auf den Tauf des Johannes", „glych als ob der Waſſertauf für ſich ſelb ſye etwas helffen ſollt" [1]). Darum ſei Hinweiſung auf Chriſtum und Taufe auf ihn hier erforderlich geweſen.

Über Chriſti Taufe durch Johannes ſpricht ſich Bucer ſehr tief aus [2]). Zwar betont auch er in erſter Linie, daß der Herr, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen und uns gleich zu werden, die Taufe des Neuen Teſtamentes empfangen habe, aber er bleibt dann nicht bei dieſer äußeren Gleichheit ſtehen, ſondern fährt fort: „Mit dieſem Tauf des Johannes hat er bezeuget ſein Leiden, dadurch die Sünd der Welt, welche er auf ſich genommen, wiewohl er für ſich ſelbſt ohn Sünd war, mußten abgewaſchen werden, damit er dann auch nicht allein den äußerlichen Tauf be-

---

[1]) An dieſer Auslegung iſt jedenfalls ſo viel richtig, daß jene Männer einen höchſt unklaren und äußerlichen Begriff von ihrer Taufe zufolge ihrer Antwort müſſen gehabt haben. — „Wer freilich den rechten vollen Sinn von der Taufe Johannis faßte und darin ſo fortgeleitet wurde, wie die aus der Schule Johannis in die Nachfolge Chriſti übergegangenen Jünger, hatte nicht Not, noch einmal getauft zu werden" (K. H. Rieger). — „Wo aber Johannes als Sektenhaupt und ſeine Taufe als Zeremonie angeſehen wurde, da konnte ſie nicht als chriſtliche gelten und wirken" (Apost. Past.). Wirklich ſetzte Bucer bei jenen 12 Männern in Epheſus ein ſolch unvollkommenes und ungenügendes Getauft-ſein voraus; denn er erklärt ſich in dem unten noch oft zu berückſichtigenden „Bericht an die Münſterer" vom Jahre 1534 näher dahin: „Daß vilicht ſy jemans on rechten Bericht des taufs, ſo Johannes gabe, auf ſein des Johannes Werk, als ob das für ſich ſelb etwas vermöchte, ohn Fürgeben Chriſti unſeres Herrn geteuffet hat". Von einer Wiedertaufe eines ſolchen, den Johannes getauft, z. B. eines Apoſtels, leſe man nichts. Ebenſo in den Enarrationes zum Evang. Matth. (ed. 1530), p. 19D: „— declarato eis, quid fuisset Johannis baptismus quomodo in Christum ille baptizasset, non in istam suam tinctionem, quasi ea ullis posset saluti esse, baptizavit eos hoc ipso baptismo Johannis, i. e. ut ille solebat, in nomen Domini Jesu et mox impositis manibus Christi quoque baptismo i. e. spiritu s. reddidit participes."

[2]) Verglichen mit Zwingli und auch Calvin (ſ. meine Abhdlg. über Zwinglis Taufſlehre a. a. O., S. 232 f.).

ſtätigt, ſondern vielmehr anzeigt, wozu er dienen ſoll, und was folgen, ſo wir ihn mit Glauben und Erfüllung aller Gerechtigkeit wurden annemen. Denn der h. Geiſt kommt gewißlich über uns, der Vater erkennt uns als ſeine geliebten Kinder, aber gleich müſſen wir in die Prob ans Anfechten und Leiden, bis der ſündlich Leib gar hingenommen wird“ [1]).

Von der Waſſertaufe ſagt Bucer, ſie werde gegeben auf den Namen Chriſti oder mit der trinitariſchen Formel, „damit man weiſet auf den Glauben und Hoffnung des innerlichen Taufs, den Chriſtus und die h. Trinität vollbringen, ſo lang dies Leben währt, denn ſo lang ſind wir in Sünden“.[2]) Auch die Apoſtel

---

[1]) In den Enarrationes zu Matth. p. 27 D wird mehr die dem Eingehen in die Ähnlichkeit des ſündlichen Fleiſches entſprechende Übernahme der Bußtaufe, dieſer typiſch-ſakramentlichen Darſtellung des Mortifikationsprozeſſes, als die darauf baſierende Genugthuung und Erlöſung hervorgehoben: das Haupt wollte auf keinem anderen Wege als die Glieder zum ewigen Leben gelangen. — Cum Dominus cetera voluit hominem agere et figura in omnibus ut homo sed Dei reperiri, tum viam ad immortalitatem per mortem parare suis et munire, omnino consentaneum erat, ut et vulgari ceremonia, quae symbolum est vitam tum adiri cum pro voluntate Dei caro haec morti addicitur, hominem Dei se quoque profiteretur ac ita testaretur se autorem et ducem esse omnium qui perdendo animas suas crederent se illas inventuros.

[2]) Noch ſpäter in dem Bericht an die Gemeinde zu Münſter de 1534, wo Bucer nicht mehr ſo abſtrakt zwiſchen Waſſer- und Geiſtestaufe ſcheidet, ſondern beide in organiſche Verbindung bringt, nennt er doch (Kap. VII) den Glauben an die Sündenvergebung „die vollkommene Taufe“ und ſtellt die Waſſertaufe als einen Akt dar, der, wenngleich an Kindern vollzogen, doch die Alten zur Buße reizen und vermahnen und den Glauben in ihnen erwecken ſolle, daß den Reuigen die Sünden verziehen ſeien (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 206, Anm. 2). Und in der Schrift „Grund und Urſach“ erörtert hier Bucer nach Röm. 6 das Symboliſch-Prophetiſche des Taufaktes: „Wer recht getauft wird, der bekennt, daß er ein Kind des Zorns ſei, glaube aber, Chriſtus werde ihn von allen Sünden rein machen. Das geſchieht denn durch den Tod Chriſti, dem wir ähnlich werden müſſen durch tägliches Abſterben unſeres alten Adams. Darein hat ſich der Getaufte ergeben; darum wird auch in ihm der Sünden Tod müſſen vollkommen werden; und der Gewißheit des Glaubens halber wird er ſchon jetzt für tot gezählt und als mit Chriſto begraben, daß er nunmehr nur des neuen und ewigen Lebens warte. Welcher Ge-

unterſcheiden ſcharf zwiſchen den zweierlei Taufen, Petrus z. B., wenn er, von der rettenden Kraft der Taufe redend, mit den Worten „nicht das Abthun des Unflaths am Fleiſch“ ausdrücklich von der Waſſertaufe abſehe, Paulus, wenn er Eph. 5 von dem „Waſſerbade“ redend, durch den Zuſatz „im Wort“ auf den Glauben hindeute und ebenſo Tit. 3 die „Erneuerung des h. Geiſtes“ beifüge. Bucer warnt daher vor allem mit der Waſſertaufe getriebenen Aberglauben, z. B. vor der Thorheit, bei ſchweren Geburten Kinder zu taufen, noch ehe ſie aus dem Mutterleib gekommen, überhaupt vor aller Überſtürzung im Vollzug des heiligen Aktes. Auch verteidigt er die Abſchaffung der mit der Taufe verbundenen und ſie verdunkelnden römiſchen Zeremonieen.

Die Kindertaufe wird in gewohnter Weiſe gerechtfertigt. Haben die anfänglich ſelber noch unwiſſenden Apoſtel gewiß auch viele Schwach- und Ungläubige getauft, warum ſoll man Chriſtenkinder nicht taufen dürfen, von denen man, ob man auch ihre Erwählung nicht kennt, doch das Beſſere hoffen darf, die man als geheiligt betrachten ſoll und die Chriſtus geſegnet. Wurden nicht im Alten Bunde die Kinder auch beſchnitten? Bei der Taufe als „einem äußeren Ding“ hat man puncto Vollzugszeit Freiheit; denn Gott hat ſie weder auf eine beſtimmte Zeit geboten noch verboten. Um der Fürbitte der Gemeinde willen iſt für Eltern die Kindertaufe erbaulich und tröſtlich. Auch legt ſie ihnen ihre Erziehungspflicht früh aufs Gewiſſen und dienet alſo zur Beſſerung. Und iſt nicht Gott nach vielen Schriftausſagen für die Seinen von Mutterleib an beſorgt? Trifft es etwa auch Ungläubige, „ſo iſt es umb alſo vil Waſſers zu thun und Gepett“. Weder dem Glauben noch der Liebe iſt die Kindertaufe zuwider, „denn wir mit allem Fleiß bezeugen: der Waſſertauf macht nicht ſelig“. „Wenn aber jemand mit dem Waſſertauf wollte zuwarten und könnte das bei denen, unter welchen er wohnt, ohne Zerſtörung der Liebe und Einigkeit erlangen, ſo wollten wir uns deswegen mit ihm nicht

wißheit und Sicherheit halber der Apoſtel auch Gal. 3 ſagt: „So viele euer auf Chriſtum getauft ſind, die haben Chriſtum angezogen. Wir ſind darauf in ſeinem Namen getauft und habens im Glauben jetzt ſchon.“

entzweien, denn das Reich Gottes ist so wenig der Wassertauf als Essen und Trinken, sondern ꝛc. Lasset uns nach dem trachten, was zum Frieden und zur Erbauung unter einander dient“ [1]).

Es herrschte also anfänglich zwischen den Straßburgern und Zwingli keinerlei Meinungsverschiedenheit in der dort wie hier brennend gewordenen Tauffrage [2]). Auch Capito äußerte sich in der schon im Oktober 1524 erschienenen Schrift „Waß man halten und antwurten soll, von der Spaltung zwischen Martin Luther und Andres Carolstadt“ zwar in eigentümlicher aber geistesverwandter Weise. Er mißbilligt namentlich den bloßen Wortstreit; statt Fragen aufzubringen, sollte man vielmehr auf Besserung in Gott am Glauben bedacht sein und des Hauptstückes wahrnehmen, des Glaubens und der Liebe, auch bedenken, daß der Christ inwendig und

1) Diese Aussagen klingen sehr stark an ähnliche des befreundeten Ökolampad an (s. meinen Artikel über dessen Stellung zur Kindertaufe, „Stud. u. Krit.“ 1883, 1. Heft, S. 163); Bucer gehört die Priorität.

2) Bucer blieb noch lange dem Zwinglischen Lehrtypus vollkommen treu, wie z. B. auch folgende Definition der Sakramente überhaupt in der Apologia vom Jahre 1526 beweist: „Christianorum symbola, baptismus et coena Christi fidei protestationes quaedam sunt, proximorum gratia atque unitatis ecclesiae commodius conservandae institutae; plura nulla scripturae autoritate illis tribuemus.“ Ferner Bucers Kommentar zum Epheserbrief vom Jahre 1527 an vielen Stellen, z. B. Christus mundator est, non qui baptizat, et mundat in verbo utique nonnisi credito, additur lavacro aquae quia illo credentes Christo externe consecrantur et colliguntur et in verba ejus jurant. Quod Paulus scribit: „ut sanctificaret eam mundatam lavacro“ perinde est acsi dixisset, ut sanctificaret suo nomini publicitus jam lavacro dedicatam, postquam verbo credidit. Externum symbolum quo in externam ecclesiam recipimur. Id si citra hypocrisim fiat, vere lavacrum regenerationis dicetur, quia eo vere in Ecclesiam regenerandorum recipimur. — Donum Dei est fides et spiritus; largitur haec cum ipsi visum fuerit, non ad nostra verba. Certe quos apostoli baptizarunt jam credentes, ii utique spiritu sancto antea obsignati fuere et fidem habuerunt, quid illis igitur attulit baptismus aut baptizantis verbum? Sic nostros infantes, si divinitus electi fuerint ante jacta mundi fundamenta, cum Domino vivo visum fuerit, spiritu et fide donabit, nos abluentes eos aqua haudquaquam fide donabimus, aut Dei spiritu, ut quidam magni, nescio an magis temere quam irreligiose affirmant (p. 98 sqq.).

unsichtbar sei und „gar an kein eusserlich Ding, es sey Zeichen oder anders, gebunden". — „Wenn etliche über äußere Dinge in einen Wortstreit kommen, so sollen wir uns das nichts bewegen lassen, ob sy schon hochberümpte Männer wichtig machten, dann sy dem Glauben nit Schaden und kein Anstoß bringen mögen, wo man uff Christum erbauen ist. Ein Anzeig ist es, das disser nit recht Christum hab, der betriebt und ängstig wurt, so er hört, das die Gelehrten von Sakramenten, Bildnussen und andern eussern Dingen sich befragen. Denn je das Reich Gottes inwendig ist und genugsam hell und klar in der Geschrifft angezeigt, das gemeinem Verstand nit mag verborgen sein. Wozu vil Kunst und Übung gehört, da ist nichts, das zur Selikeit eigentlich gehört. Darum besteht auf dem, was der Herr in der Schrift klar gesagt: was der Gelehrten Geiz und Ruhmsucht auftreibt, das lasset fahren. Wird etwas Weiteres vonnöten sein, so wird es euch Gott offenbaren (Phil. 3). Unser Heil steht nicht in Worten, sondern in der Kraft Gottes. Diese allgemeinen Gedanken zeigen schon Capitos innig frommen, aufs Wesentliche, Praktische und Erbauende gerichteten, der Grübelei und Disputiersucht abholden Sinn.

Auch die Taufe betreffend, bemerkt Capito, sind unnötige Fragen aufgebracht worden, die für uns kein Gewicht haben, da unser Thun in heller unzweifelhafter Schrift gegründet ist. „Wir haben gelert, das, die in den Herrn Jesum getaufft sein, die sein eingeleibt seinem Tod unn durch den Tauff mit im gestorben unn begraben unn in seiner Ufferstеung zum newen Leben ufferstanden. Deßhalb ist Gebrauch des Tauffs in dem, das wir dem alten Adam stetiglich absterben, welches Sterben weren soll, solang disses Leben weret. — Und zum Tauff gehöret nur Wasser und disse Wort: Ich tauff dich ꝛc. Das ander alles sein Zusätz, von Alten zu Zierung des Tauffs usbrocht. Wir underlassen den Chrisam und das Öl, wo Leut kommen, die es leiden mögen, da solich Ding bey uns die Gnad des Tauffs verdunkeln. Man achtet höher den Chrisam und das Öl, so der Weihbischoff mit seinen Weihsprüchen bezaubert hat, weder des schlechten Wassers, das Gott durch sein Wort gesegnet hat. Darauß auch gefolget, daß der un-

verſtändig Hauff die ſchwachen Kinder noch ein mol in der kirchen taufft, die on Chriſam und Öl, im Hauß von den Weibern zuvor getaufft ſein. Wenn Gelegenheit und Zeit es erfordern, wöllen wir näher uff das Wort tringen unn den ganzen vorhack (?) uff chriſtlich Weiß beſſern. Itzt treiben wir allein den Geprauch und Übung des Tauffs, daruff die Hauptſumme beſteet. Wir befragen uns nit, uff welche Zeit unn was Alters man die Kind tauffen ſoll, ſytemal Gott ſeine Gnad und Gaben übernatürlich verleihet, und der Herr den Gichtprüchigen uff den Glauben der die in trugen geſundt gemacht hat. Wo wir kein hell Wort haben, underlaſſen wir zu forſchen; ſo etwas weiteres von nöthen iſt, wurt es Gott wol offenbaren."

Von Zweifeln an der Berechtigung der Kindertaufe bemerkt man alſo keine Spur. Dieſelbe wird vielmehr als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt, ihre typiſche und paränetiſche Bedeutung für das Chriſtenleben betont und nur eine abergläubiſche Wertſchätzung des Zeichens als ſolchen und noch mehr der ſchriftwidrigen Anhängſel abgelehnt. Noch freimütiger äußert ſich Bucer, der im Namen der ſämtlichen Straßburger Prediger ein Schreiben an Luther in Sachen Karlſtadts abgehen ließ. Man vermiſſe zwar an letzterem manche chriſtliche Stücke. Aber alle ſchriftkundigen Leute, ſowohl hier, als in Baſel und Zürich, ſeien gar nicht ſo weit von ſeiner Meinung entfernt. Den Zwiſt, die Kindertaufe betreffend, ſagt das Schreiben: „Die Taufe iſt ein äußerliches Ding. Den Unterrichteten taufen, ſo daß er Chriſtum bekenne, wäre wohl ſchriftgemäßer und würde den Irrtum von der Gefahr des Seelenheils der Nichtgetauften zerſtören." Doch wollten ſie ſich dem allgemeinen Herkommen fügen: „wenn nur dann auch eine gewiſſe Zeit feſtgeſetzt würde zum Unterrichte derjenigen, die wir, ſo viel uns erinnerlich, getauft hätten". (Baum a. a. O., S. 285.) Capito war offenbar viel bedächtlicher und langſamer im Urteilen; er ſchrieb am 31. Dezember 1524 an Zwingli: „Die Frage, betreffend die Kindertaufe, wollen wir noch gründlicher prüfen. Hier tauchen ſolche auf, welche ſie verwerfen, aber aus dem ungebildeten Volk, wie ich glaube durch

gewiſſe Schriften, die ich noch nicht zu ſehen bekommen habe, aufgeregt. Die niedere Klaſſe nämlich neigt allzu ſehr zu Neuerungen. Wir werden einträchtigen Schrittes mit Dir zu wandeln trachten, deſſen Glauben, Treue und kluge Vorſicht wir gründlich kennen gelernt haben." Man begreift indeſſen, daß für eine ſo innerliche, alles bedächtlich verarbeitende Natur wie Capito, trotz aller anfänglichen Zurückhaltung, nachgerade doch ein Standpunkt etwas Beſtechendes bekommen konnte, der dem in ſeiner reinen Äußerlichkeit wenig Befriedigung darbietenden ſakramentlichen Zeichen einen tiefen und lebensvollen Gehalt gab, indem er es mit dem Bekehrungsakt in die innigſte Wechſelbeziehung brachte. Man begreift ferner, daß, wie ſich ſogleich zeigen wird, andere dies bald herausfühlten, während es ihm ſelbſt noch lange unbewußt blieb. Denn für einmal war er von der Macht der Tradition noch zu ſehr beeinflußt, als daß er ſich erlaubt hätte, an dem Inſtitut der Kindertaufe zu rütteln. Am 20. November 1525 ſchrieb Capito an Zwingli, in Straßburg ſei die ganze Gemeinde über die Taufe wohl unterrichtet; man knüpfe die Heilskraft nicht ans Element, ſondern betrachte die Taufe als Aufnahmeritus für die künftig Gläubigen, ziehe zur Begründung die Beſchneidung herbei und die Schriftausſagen über den Samen der Verheißung und über Chriſtenkinder; daneben ſei man eifrig im Unterrichten. Anders behauptet Capito nie gelehrt zu haben, wenn man ihn ſchon wiedertäuferiſcher Anſchauungen wegen verdächtigte. „Intentis enim scopo Christianismi qui vacaret de externis tantopere cogitare? Nos justum scimus fide sua victurum; illi argutuli, ut vim spiritus sibi occultam declarent, aquis pauculis ac tempori destinato alligant." (Zw. Opp. VII, 438.) Aus zwei Gründen, ſchreibt Capito im Februar 1526 an Zwingli (Opp. VII, 469), ſeien ſie in Straßburg für die Kindertaufe: 1) damit nicht an die Stelle evangeliſcher Freiheit eine „necessitas" trete; 2) weil dieſelbe ſehr nützlich ſei als stimulus und Anknüpfungspunkt für den ſpäteren Unterricht. Und wohl mit Bezug auf Zwinglis mittlerweile erſchienene Schriften bemerkt er Ende 1525 in einem Briefe an jenen (Opp. VII, 441): „Nostra fides de baptismo tuae per omnia convenit."

Allein das Einverständnis wurde bald getrübt [1]), indem Capito anfing, sehr stark zu den Wiedertäufern hinzuneigen. In einem Briefe vom 18. August 1527 (Opp. VIII, 84) redet er zwar noch von Übereinstimmung, doch so, daß man die kommende Differenz schon deutlich herausfühlt. „Betreffend die Kindertaufe", schreibt er, „ist zwischen uns, wenn ich nicht irre, die innigste Übereinstimmung. Nach Herausgabe des Elenchus werden wir die Sache aufs neue erwägen und unser Ergebnis aufs beförderlichste Dir mitteilen. Wenn wir in irgendetwas auseinandergehen sollten, so hat es mit Liebe und Demut zu geschehen. Denn wie wäre es möglich, daß das Band des Geistes, der uns zusammenhält, durch Meinungsverschiedenheit zerrissen würde? Ich wenigstens, wenn ich Anderer Lehren noch nicht verstehe, lehre die meinigen ohne Sticheln, ja ohne voreiliges Verdammen eines Größeren, als ich bin, und lege mich aufs Gebet, bis daß ich verstehe, was meiner Fassungskraft entgangen; denn ich halte mich nicht dafür, daß ich es schon ergriffen habe." Aus dem Eingange des gleichen Briefes ist ersichtlich, daß jener Martinus Cellarius [2]), früher namentlich heftiger Gegner der Kindertaufe und darum bei Luther in Wittenberg in Ungnade gefallen, aber auch jetzt noch nicht ungefährlich, wenngleich mehr zurückhaltend und gegen den rohen Anabaptismus Front machend, daneben durch seine liebenswürdige Persönlichkeit und versöhnliche Stimmung bestechend, den Capito beeinflußt und ihm stark imponiert [3]). Im September erhielt Capito Zwinglis Elenchus. Er ist darüber hoch erfreut, rühmt vieles, z. B. die tüchtige Schriftforschung, die sorgfältige Erwägung des ewigen Testamentes, das Absehen auf die Verherrlichung Gottes, bemerkt aber dann: Verum de summa nondum pro-

---

[1]) Vgl. zum Folgenden die lebendige, von allgemeineren Gesichtspunkten ausgehende Darstellung bei Baum a. a. O., S. 380ff. 406ff.

[2]) Seiner geschah schon in dem Artikel über Ökolampads Stellung zur Kindertaufe Erwähnung („Stud. u. Krit." 1883, S. 172f.). Er nannte sich bald „Cellarius", bald „Borrhaus". Bei Baum heißt er „Keller". Sonst kommt auch die Schreibart „Kellner" vor.

[3]) Totus a Deo dependet, alienissimus a morbis animi, qualibus ego et mei similes detinemur (Opp. VIII, 83).

nuntio. Utar permisso, collatis meis ex jure summo decernam (d. h. wohl: meine Reſultate vergleichend, werde ich nach dem höchſten Recht [doch wohl: nach der Schrift] den Entſcheid fällen), nihil tribuens neque amore (nicht amori?) Tui, quo ardeo, neque autoritate ista tua maxima (nicht autoritati tuae maximae?)[1]). Nam sententia ad te privatis literis referetur, ut judicis vanitatem amice et absque aliorum motu retundere queas, tametsi non ita longe dissidemus omnemque ansam dissidendi fere praeripueris arte pariter atque viribus. Celerior est Bucerus, pro te modo facit pedibus manibusque. Man kann über des Cellarius' Einfluß, der offenbar dahinterſteckt, gar nicht zweifelhaft ſein, wenn man in einem Briefe Bucers an Zwingli vom 26. September (Opp. VIII, 96 f.) lieſt, er, Bucer, zwar teile vollkommen Zwinglis Anſicht von der Schriftmäßigkeit der Kindertaufe, und er gäbe viel drum, wenn Cellarius auch davon überzeugt wäre: allein dieſer ſage, das Richtige ſei die Taufe der Erwachſenen, und nur vorläufig könne „aus Liebe" die Kindertaufe geduldet werden, bis die Gemeinen eines beſſeren belehrt ſeien. Und wenn man ihm die Beſchneidung entgegenhalte, ſo ſage er, dieſe ſei ein typus der electi, die ſogleich im Mutterleib geheiligt werden. Dennoch ſei Cellarius gemäßigt, würde ſein eigenes Kind auch taufen und nie gegen Zwingli ſchreiben[2]). Doch meint Bucer hier noch, ſo lange Cellarius in allem Übrigen übereinſtimme und tadellos lebe und die Wut der Anabaptiſten mißbillige, ſei kein Grund, ſich von ihm loszuſagen. — Am 29. März 1528 (Opp. VIII, 153 f.) überſendet Capito Zwingli ſeinen Kommentar zu Hoſea, worin er des Cellarius mit Begeiſterung, daneben freilich auch Zwinglis gedenkt. Er redet im Begleitſchreiben von „minutiae quaedam",

---

[1]) Die Ablative laſſen ſich übrigens auch erklären: keine Zugeſtändniſſe machend, weder aus Liebe zu dir, von der ich doch entbrenne, noch um deines hohen Anſehens willen.

[2]) Hier folgt folgende ſchmeichleriſche Begründung: „Quia visum sit Domino, Te (Zwinglium) modo in ecclesia mysteria sua dispensare, quae et felicissime dispenses, quamquam hac in parte nos Tecum hallucinari non dubitet."

darin sie differierten, die aber „caritatis summam non vitiabunt“. „In exaltato Christo“ besteht ja die vollkommenste Glaubenseinigkeit. Bucer habe nur wenig Ausstellungen gemacht. Nachher ist noch von solchen die Rede, die nicht ungern eine Differenz zwischen ihm und Zwingli herausbringen würden, aber umsonst, doch scheint es sich auf andere Lehrpunkte zu beziehen. Ein Brief Bucers an Zwingli vom 15. April 1528 (Opp. VIII, 161) giebt über diese verhüllten Andeutungen die erwünschte Aufklärung[1]). Capito wurde von Cellarius immer mehr bearbeitet, u. a. auch mit Bezug auf die Kindertaufe belehrt. Von Bucer schlossen sich beide, keinen Widerspruch ertragend, immer mehr ab. Doch versprach Capito, nichts gegen Bucer zu lehren. „Darauf bauend“, schreibt letzterer, „stärkte ich in meinen Vorlesungen die Brüder und verwahrte sie gegen die Erfindungen des Cellarius. Denn schon hatte diese Capito in zwei Vorlesungen ausgestreut, und da ich gehört hatte, man sage, daß wir alle hier mit Cellarius es halten (wozu Capitos lobendes Vorwort zu des Cellarius Buch Veranlassung gegeben), habe ich in meinem Kommentar zu Johannes die Kindertaufe verteidigt. Ich hatte Capito zum voraus gesagt, daß ich das thun werde; doch weiß ich nicht, wie er und Cellarius es unter sich ausgelegt haben. Kurz, Cellarius hat in Gegenwart Capitos auf offenem Markte mich ins Gesicht geschmäht, daß ich Lästerliches lehre, und es fehlte wenig, so hätte er mich geschlagen, er, ein Knäblein, den Riesen! So sind solche große Geister ihrer selbst mächtig!“ Capito sucht das dem Jähzorn zuzuschreiben, aber jene Schmähung war nicht ein Kind des Augenblicks, und noch nicht hat Cellarius seine Schuld anerkannt. Nach allem dem ließ Capito sich hinreißen, die Kindertaufe und anderes, uns entgegen, zu bekämpfen, Wort für Wort in seinem Kommentar zu Hosea meine Äußerungen widerlegend, wiewohl mit Verschweigung meines Namens. Ich stellte den Mann zur

---

[1]) Est autem aliud, mi Zwingli, quod in sinum tuum effundere coegit aegritudo animi mei: Quod verebare tu, id accidit. Nimia consuetudine imposuit Capitoni nostro Cellarius, homo vere spiritu Catabaptistarum correptus.

Rede, daß er dies ohne mein Wissen gethan, während wir früher alles mit einander besprochen. Er antwortete, das sei sein Glaube, und er sehe nicht ein, wie die Propheten anders ausgelegt werden könnten. Aber was sollte ichthun? Das Buch war herausgegeben, und wegen unserer Differenz schien schweres Ärgernis unausbleiblich. Ich überwand mich selbst und knüpfte aufs neue und freundlicher noch mit ihm an, ob ich ihn vielleicht von Cellarius und den andern Katabaptisten abwendig machen könnte; denn auch diesen schloß er sich schon an, um sie vorgeblich damit zu gewinnen. Indessen sind sie *sein* Verderben." Bucer entschuldigt dann übrigens Capito wegen lang andauernder Schlaflosigkeit und täglicher Beschwerden, erklärt daraus seine Verstimmung und Verwirrung, rühmt sonst seine lautere Frömmigkeit und seinen Eifer für die Einigkeit der Kirchen, konstatiert seine große Verehrung für Zwingli und Ökolampad und bittet schließlich ersteren um briefliche Intervention in ernstem, aber freundschaftlichem Ton, indem er sich davon nicht wenig verspricht. Auch an Ökolampad hat er das gleiche Ansuchen gestellt, sonst aber von der Sache geschwiegen. Er macht Zwingli hauptsächlich auf den Schluß des Hosea-Kommentars und auf ca fol. 50 [1]) aufmerksam, bemerkt übrigens am Schluß noch, es scheine Capito gereut zu haben, „und wenn ich nicht irre, so benimmt sich Cellarius auch gegen ihn selber so, daß er merkt, der Geist, dessen jener sich rühmt, stamme nicht vom Himmel."

Was nun den Kommentar zu Hosea betrifft, so findet sich darin allerdings keine ausdrückliche Bestreitung der Kindertaufe und mag in dieser Beziehung Bucer einigermaßen übertrieben haben, doch läßt sich eine Gleichgültigkeit gegen dieselbe immerhin zwischen den Zeilen lesen. *Am Schluß des Kommentars ist es eigentlich Capitos Definition der wahren Kirche, zufolge welcher die Kinder — auch wenn getauft — ausgeschlossen zu sein scheinen.* Sie lautet: Ecclesia

---

[1]) Diese Verweisung stimmt wenigstens nicht in der Oktavausgabe und eine andere ist mir nicht bekannt. Alle bezüglichen Äußerungen, die ich auffinden konnte, sind unten zusammengestellt.

Christi externa proprie est civitas eorum, qui fidem in Deum et dilectionem mutuam per Christi spiritum ex animo profitentur. — Alioqui Diaboli regnum, non Dei esset. „Nur der inwendige Geiſtesbund hält die Gemeinſchaft, die Kirche zu heißen verdient, zuſammen.“ Bloß καταχρηστικῶς kann vielleicht (forte) ſo genannt werden: „quae carni et sanguini videtur sed spiritualibus non videtur, qui sciunt, electos intus coelesti, foris corporali convictu inter se consuescere solere.“ Bloß an die electi ſchreiben die Apoſtel, bloß dieſen gelten die Epitheta „vocati, sanctificati“ etc., von den andern reden ſie immer als von ſolchen, die draußen ſind. Wenn Capito zugiebt, daß die ecclesia externa noch unrein ſei, ſo denkt er dabei an die Mängel der electi, denn er ſagt: „nescimus aliam ecclesiam quam quae ex spiritu orta spiritu gubernetur et eodem consistat. Ecclesia, sive internam sive externam dixeris, universa sponsa Christi est, quam a stercore hypocriseos in dies expurgat.“

Alſo nicht einmal alle electi gehören ſchon zur eigentlichen Kirche, Capito ſagt von Kindern und Selbſtgerechten, geſetzt auch, ſie ſeien erwählt, weil jene ihr Vertrauen noch auf gar nichts, dieſe nicht auf Gott und Chriſtum, ſondern auf ſich ſelbſt ſetzen: „Necdum regnant, neque bonis haereditate debitis potiuntur, Christiani itaque nondum sunt, quia cum Christo nondum regnant.“ Das ſchließe aber natürlich die chriſtliche Erziehungspflicht nicht aus, Eſau ſei auch nicht ausgeſtoßen worden. — Mit dem allem halte man nun zuſammen, was Capito, ohne auf die Kindertaufe irgend Rückſicht zu nehmen, ebenfalls am Schluß des Kommentars über die Bedeutung der Taufe überhaupt ſagt: Sie iſt ein Zeichen der Wiedergeburt und ein Zeugnis derſelben. Proinde per aquam fit, ut intelligas motas aquas cordis et auspicatum esse per Christum internum cordis lavacrum, quo novamur in diem. Da die Kirche (auch die äußere) von dem einen Geiſte geboren, regiert und konſerviert wird, beruht ſie nicht auf den Sakramenten, ſondern mit dieſen myſtiſchen Zeichen (dadurch wir das, was ſchon in uns, bezeugen) dienen wir lediglich

dem Nächſten. Usus talis signorum nihil confirmat, sed ecclesiae me esse confirmatum certe ut per primitias Spiritus confirmandum in dies declaro. Contestatio fidei meae stabilit et solatur alios (Rom. I) sed electos. Man bemerkt, wie hier Zwingliſche Gedanken ganz ins Subjektive gewendet ſind [1]). „Die Hauptſache ſei das innerliche Reich Chriſti, und die Sakramente bekämen erſt Wert und Wahrheit, wenn ſie einen darauf gerichteten Sinn bekundeten (und alſo im Glauben benützt würden). — Gegen Überſchätzung des äußerlichen Zeichens iſt die Stelle gerichtet: Neque lotio subitaria facileque dissimulabilis fidelis custos diuturnitatis videtur, sed ea tamquam nota auspicati intus spiritus pro tempore in hoc insignimur, ut significemus aquas internas commotas esse et futurum progressum spiritus, qui praeteritis benefactis oblivione sepultis nos ad meliora continuo promoveat.

Die bezüglichen Paſſus, auf welche Bucer außerdem noch hindeutet, ſind folgende [2]): Quibus symbolis (Taufe und Abendmahl) rite participant qui primitiis spiritus participant. Dies ſchließt, ſtreng genommen, die Kindertaufe aus. — Auch über die Anabaptiſten ſich auslaſſend bezeichnet es Capito als dringend nötig, ut principio consideremus, quam vere geramus mortificationis et resurrectionis symbolum, baptismum inquam. — Qui sub durissima tyrannide (geht auf das Papſttum) cum Christi confessione confirmant anabaptismum, sine malitia peccant si peccant. Quod eodem signo non in argumentum separationis ecclesiarum utantur sed loco tesserae habeant, quo testantur, se esse eos, qui audito verbo regni fidem dederint vitamque deponere sint parati pro eo, qui morte sua nos in veram vitam asseruit. Man müſſe übrigens für ſie beten. Sie ſeien ſchwach und „gewiſſen nicht verſtandenen Schriftworten allzu ängſtlich anhangend".

Vergleicht man nun damit Bucers Ausführungen in ſeinem Kommentar zum Evangelium Johannes, ſo kann man allerdings

[1]) S. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 213 ff.

[2]) Capito, Comm. in Hos. (Oktavausgabe). Argentorati 1528. p. 156. 178.

begreifen, daß er nicht zufrieden war, ob er sich gleich allzu empfindlich zeigte. Nach ihm ist die Wassertaufe solennis in regnum coelorum, id est ecclesiam hic etiamnum peregrinantem[1]), inauguratio, qua significatur, ut quis vere civis sit coelorum opus esse, ut spiritu sancto per Christum lustretur et initietur, quo sibi totus moriatur, vivat autem Deo (p. 416). Gott habe die Wassertaufe durch Johannes eingesetzt und die Kindertaufe schon durch die Beschneidung gebilligt; er wolle offenbar, daß „plurimi" in seine Kirche kämen. Sie habe sich dadurch praktisch bewährt, daß durch sie eine gewisse christliche Erkenntnis und ein Respekt vor dem Christentum bei den Massen sich erhalten. — Daß Capito in der That nicht ganz mit Bucer übereinstimmte, scheint auch aus des letzteren Äußerung zu erhellen: Die mortificatio, die die Taufe bedeutet, ist nicht des Erwachsenen, sondern des Geistes Werk, und diesem übergiebt man die Kinder durch die Taufe zu diesem Zweck. Hat auch Capito das erstere gewiß nicht geleugnet, so trat ihm doch die menschliche Thätigkeit und deren Bezeugung mehr in den Vordergrund. Namentlich aber lehnt Capito die Parallelisierung mit der Beschneidung ab, wie er überhaupt zwischen Altem und Neuem Bund wenig Gemeinsames anerkennt. Bucer hingegen wirft den Anabaptisten vor, daß sie gänzlich übersehen: Baptismi usum, ut elementum mundi est, non aliunde rectius peti quam a Mose, hujusmodi externorum proprio doctore ac velut elementario quodam praeceptore[2]). Wenn man sage, die Zeremonieen des

[1]) Ähnlich spricht sich Bucer in einer Schrift vom 2. Juli 1527 aus („Getrewe Warnung der Prediger zu Straßburg [Capito konnte jedenfalls nur mit Mentalreservation beitreten] vor den Artikeln, so Jakob Kautz, Prediger zu Worms hat ausgehen lassen): In den Evangelien heiße die Gemeinde, wie sie hier äußerlich versammelt sei, das Reich Gottes und das Reich der Himmel (Matth. 5, 19; 13, 24. 47). V. 41 namentlich zeige klar, wie dies Reich beschaffen sei, das Jesus meine. Dies Reich sei den Kindern ausdrücklich zugesichert; warum sie also nicht wie im Alten Bund durch das Bundeszeichen in dasselbe aufnehmen?

[2]) Natürlich bleibt es nach Bucers Meinung oberster Kanon, daß der

Alten Bundes seien mit Christi Ankunft in jeder Hinsicht aufgehoben, die Kinderbeschneidung habe die Begnadigung derer bedeutet, die „an der Bosheit Kinder“ seien, alles sei nun geistlich, dann habe auch das „externum verbum“ eigentlich keinen Raum mehr [1]).

Daß Capito zwar eine bedächtliche und langsam prüfende, aber nicht rechthaberische Natur war, und daß Bucer aus Ungeduld ihn einerseits persönlich ins Gedränge brachte, anderseits in seiner Beurteilung Zwingli gegenüber ihm Unrecht that, ist kaum zu verkennen [2]).

Gebrauch des Äußerlichen dem Glauben gemäß (also frei von allem Werkvertrauen) und der Liebe förderlich sein müsse. Erst dies vorausgesetzt, kann Moses Lehrautorität bekommen.

[1]) Aber Bucer selbst schrieb noch in der Schrift „Grund und Ursach“ vom 26. Dezbr. 1524: „Daß wir noch diese zwei Zeremonieen haben, Taufe und Nachtmahl, ist etwas Gesetzliches, wie wir denn noch zum Teil, sofern wir noch mit dem sündlichen Leib bekleidet sind, unter dem Gesetze sind. Was dem Neuen Testament eigentlich zugehört, das im Gesetz Mosis und den Propheten bezeuget worden, ist eitel geistlich Ding, als da ist die Taufe Christi durch den Geist und das Feuer und das geistliche Nießen des Fleisches und Blutes Christi. — Und in der Apologia vom Jahre 1526: „Quanto remotius ab umbris corporeis est novum testamentum et veteri spiritualius, tanto minus momentum ad religionem nostram quam priscorum habeant externa illa symbola oportet“ (p. 12). Und wieder in der Schrift „Grund und Ursach ꝛc.“: „So wir den weltlichen eusserlichen Dingen sollen abgestorben sein, lond uns auch alle Ding auff das Geistlich, das ist rechten Glauben und wore Lieb richten und allweg im Herzen haben: der Geist macht lebendig, das Fleisch ist kein Nütz“ (vgl. unten S. 514). In der Schrift „Handlung in dem offentlichen Gespräch gegen Melchior Hofmann“ vom Jahr 1533 bemerkt Bucer, „es seien der Zeremonieen für Israel mehr gewesen, weil das heiße Klima größere Lebhaftigkeit mit sich bringe, und weil dies Volk eines kindlicheren Geistes; im Neuen Bunde hingegen seien die Zeremonieen spärlicher, weil Gott seinen Geist, den innerlichen Meister vollkommen habe mitteilen wollen“.

[2]) Wie demütig klingt seine Äußerung, den Hosea-Kommentar betreffend, in dem Briefe an Zwingli vom 22. April 1528 (Opp. VIII, 166): „Unsern Hosea magst du lesen und daraus meine Anfechtungen kennen lernen; denn wenn ich etwas anderes sage, als es dem Sachverhalt und der Wahrheit aber der bisherigen Behandlungsweise gemäß, so schreib es nicht bösem Willen, son-

Zwingli ging auf das Interventionsgesuch ein und schrieb am 17. Juni 1528 (Opp. VIII, 192) an Capito und Bucer, er habe von der Meinungsverschiedenheit gehört, über Cellarius sei sein Urteil immer ein ungünstiges gewesen, indem er ihn stets für einen ehrgeizigen Menschen mit seltener Verstellungskunst gehalten, sie beide aber sollten wie Theseus und Pirithous, David und Jonathan fest zusammenstehen.

Schon am 24. Juni (Opp. VIII, 194) kann Bucer Zwingli berichten, daß seine kluge und glückliche Intervention bei Capito einen günstigen Eindruck gemacht, des Cellarius' zweifelhafte Übergeistlichkeit und der Katabaptisten unverantwortliche Gottlosigkeit habe bewirkt, daß „das Unsrige bei Capito wieder in höherem Preise stehe, obgleich er's noch nicht ertrage, wenn man die Kindertaufe mit unsern Gründen rechtfertige". Doch widerstehe er tapfer den Katabaptisten, wenn diese die Kindertaufe verdammen, er selbst nämlich wolle hierin Freiheit lassen, obgleich er persönlich noch von ihrer Abschaffung träume. Zwingli möge sich's nicht verdrießen lassen, wieder zu schreiben: er vermöge alles über Capito. Auch Ökolampad ersucht am 1. Juli (Opp. VIII, 195) Zwingli hierum, weil die baslerischen Wiedertäufer, durch Capitos „etwas mildere Beurteilung der Sekte frech geworden, denselben prahlerisch den ihrigen nannten"; „fortasse", fügt er bei, „hoc Cellario debebimus". — Am 31. Juli sodann (Opp. VIII, 208 f.) spricht sich Capito selber in einem Briefe an Zwingli über sein Verhältnis zu den Katabaptisten dahin aus: Mit den Häuptern derselben, die mit Ränken umgehen, habe er nichts gemein und werde von ihnen auch geflohen; aber dann gebe es auch Aufrichtige, die sich belehren und gewinnen lassen, wenn man freundlich mit ihnen umgehe. Wenn ein Anabaptist von ihm Ersatz für einen Balthasar oder Denk hoffe, so irre er sich sehr; denn, auch diese feindselige Gesinnung bei ihm vorausgesetzt, so sei er viel zu sehr gelassener und bedächtlicher Gemütsart (naturae et ingenii

---

dern meiner Schwachheit zu, welche, redlich auf die Wahrheit bedacht, nicht anders konnte. Dich, durch den uns der Herr so Großes geschenkt, und deine Schriften verehre ich wie billig aufs höchste."

dejectio) und würde nichts ausrichten, dazu brauche es einen Arroganteren, Streitsüchtigeren und Ehrgeizigeren. In dem freundlichen Entgegenkommen bei Wohlmeinenden stimmten sie ja wohl überein, nur daß der eine schneller als der andere die Künste der Übelwollenden durchschaue. — Auch über die eingetretene Spannung äußert sich Capito sehr gelassen: Unter uns besteht die alte Eintracht und wird stets Bestand haben, wenn Christus, der Urheber des Friedens, dem wir alle in einem Geiste, jedoch mit verschiedenen Gaben dienen, Gnade giebt. Daß etwelche Meinungsverschiedenheiten — ein Streit ist es nicht — dazwischengetreten, schadet nichts, und wir werden dadurch keineswegs beunruhigt, weil wir wissen, daß ein jeder seiner persönlichen Überzeugung folgen muß, nur daß es mit Gottes Ehre und mit dem Wesen des Glaubens übereinstimme; wiewohl wir es uns überhaupt nicht groß angelegen sein lassen, es in unserer Kirche in der Lehre so hoch zu treiben, sondern vielmehr uns darum bemühen, daß sie durch Glauben und Liebe stark sei. — Schon am 6. August (Opp. VIII, 211) kann Ökolampad Zwingli schreiben, er vernehme von Bucer, es seien Capito die Augen aufgegangen, und er traue auch dem Cellarius nicht mehr so ganz; zwischen ihm und Bucer sei kein „dissidium" mehr, wohl wünsche Capito noch die Abschaffung der Kindertaufe, aber er greife letztere als eine Sache der christlichen Freiheit nicht an. Hiermit war der Zwist beigelegt. Was ihm besonderes Interesse verleiht, ist der unverkennbare Konnex von Capitos Abneigung gegen die Kindertaufe mit seinem eigentümlichen Kirchenbegriff (Gemeinde des Geistes und der *πνευματικοί*, unabhängig von der natürlichen Abstammung, nicht aber Heilsanstalt) und mit seinen abweichenden, radikaleren Ansichten vom Unterschied, resp. Gegensatz zwischen Altem und Neuem Bund.

Von Interesse muß eine Kundgebung Capitos aus der Zeit nach überwundener Krisis sein. Eine solche liegt in seinem 1529 herausgegebenen „Kinderbericht und Fragstück vom Glauben" vor. Wir begegnen hier im allgemeinen den nämlichen Gedanken, wie sie beide Straßburger Reformatoren schon früher in Übereinstimmung mit Zwingli zum Öfteren entwickelt. „Der Sakramente und

Zeichen bediene ſich ein Chriſt ſeinem Nächſten zu gut aus Liebe, denn abgeſehen von dieſer ſei ihm kein Gebot gegeben, und er ſetze aufs äußerliche Thun kein Vertrauen." Hiermit iſt in gewohnter Weiſe, wie ſie den Straßburgern eigentümlich iſt, das opus operatum verneint, der freie evangeliſche Gebrauch aber im Intereſſe der Erbauung, des Kultus und der chriſtlichen Gemeinſchaftspflege ſtatuiert. Auf die beiden Sakramente ſodann ſpeziellen Bezug nehmend bemerkt Capito, „durch den Tauf werde der Chriſt in die chriſtliche Gemeinde aufgenommen, darin er vorher ſchon ſei durch die Wahl Gottes und Annehmen des Geiſtes Gottes; durch das Nachtmahl aber bezeuge er ſeinen Glauben und ſeine Liebe vor dem Nächſten; denn keine Kreatur ſtärke das Herz und den Glauben. Wenn geſchrieben ſtehe: Alle, die auf Chriſtum getauft ſind, haben Chriſtum angezogen, ſo gelte das vom Tauf Chriſti, welcher im Geiſt und Feuer die Gewiſſen von Sünden reinige, welchen die äußere Taufe bedeute, und welchen Paulus darum ein Bad der Wiedergeburt nenne, weil das äußere Zeichen aufs kräftigſte an die innerliche Beſſerung mahnen ſolle." — Es entſpricht eigentlich nur dem milden Sinn Capitos, wenn er nun fortfährt, „man ſolle alle taufen, von denen man nach der Liebe, die alle Dinge glaube, bis ſie das Widerſpiel ſehe, hoffen möge, daß ſie zum Bunde Gottes gehören. Das dürfe man aber mit Bezug auf die Kinder laut Gottes Verheißung an Abraham und dank dem die Kleinen ſegnenden Jeſus." Auf die Einwendung des durch Fragen und Bedenken den Schüler bisweilen in die Enge treibenden Lehrmeiſters: „Das Annehmen durch ein äußerlich Zeichen möcht ſuſt bequemer geſchehen", läßt Capito den Schüler antworten: „Ich weiß nicht; das iſt aber jetzund am geſchickſten, das ohne Schmälerung der Ehre Gottes (d. h. ohne Beeinträchtigung des wahren Glaubens) friedlich und beſſerlich (alſo im Intereſſe der Liebe) gebraucht wird. Ein beſonderes Gebot ſei nicht nötig. Wir haben das eine Geſetz der Liebe, die meiſtert alles Äußerliche, das ſuſt den Chriſten alles frei iſt. Alſo iſt uns auch das Nachtmahl nicht geboten, ſondern der Herr ſagt: ‚Das thut, ſo oft ihr es trinket.'[1]). Wir haben

[1]) Capito ſcheint damit doch nur ſagen zu wollen, das Nachtmahl-halten

keine äußerliche notwendige Ordnung, denn, wie gesagt, das die Lieb on alle andern Gebot von Nöten macht; wir seindt ja frei von allem Zeitlichen." Auf die Einwendung, wie den Kindern die Taufe aus Liebe gegeben werden könne, da sie ihnen nicht zur Besserung diene, erhalten wir die Antwort, ihr Nutzen sei ein vielfacher: sie erinnere an die Güte Gottes, der den Kindern Vater sein wolle, sie ermahne zu christlicher Erziehung, sie biete einen Anknüpfungspunkt zu um so kräftigerer späterer Einwirkung auf das Kindesgemüt: „Liebes Kind, du bist getauft und Gott ergeben; Gottes Kind bist du, gottselig sollst du leben. Das und das gebürte dir nit" u. s. w. Bei späterem Taufen könnte man die Gleißnerei nicht vermeiden; man hätte keine Gschrift, um jemand den Tauf abzuschlagen, und jeder Vater könnte ja sein Kind bringen. „Dieweil durch den Tauf das Annemen in christliche Gemein und sust nichts geschieht, wölche frei ist, sintemal sie eine Zeremonie des Neuen Testaments ist, mag und soll man den mitteilen als das Zeichen unserer Gemeinsam (denen) die wir von unserer Gemein glauben und halten und denen der Herr seine Händ auflegt u. s. w. Beweiset es nicht nachher, daß sie verflucht sind, so ist dies Wäschen ihnen kein Tauf gsein und ist so vil Wasser an ihnen verloren. Die Lieb understöt vil das kein Fürgang hat; denn Gott will Meister bleiben." Auf die Frage: Sind die getauften Kinder nicht Christen? antwortet Capito freilich auch jetzt noch: „Nein; der erwählten Kinder ist das Himmelreich [1]); aber ihr Bund mit Gott ist ihnen selbs noch nit eroffnet. Das Kind ist um des Taufs willen nit selbs gläubig, bis es dies actu wird." Wenn nun der Schüler meint, die Verwerfung der Kindertaufe habe nach dem Gesagten doch auch viel für sich, so antwortet der Lehrer in charakteristischer Weise ausweichend: „Man sucht dergleichen vil Ursach zu beiden Teilen, die wol under-

sei für Christen nicht ein Gesetz und mit Bezug auf das „Wie oft" und anderes Äußerliche sei volle Freiheit gegeben. Auch Bucer bemerkt in der Schrift „Getrewe Warnung" vom Jahre 1527: der Neue Bund kenne eigentlich nur ein Gebot, Glauben und Liebe (1 Joh. 3); von Elementen seien wir frei; das Nachtmahl sei auch nicht geboten.

[1]) S. oben S. 471.

wegen bliben. Aber ein fromm gelaſſen Menſch ſiehet auf Lieb und Beſſerung an Gott aus dem Grund des Glaubens. — Gott muß ſeine Kirch reinigen; du wirſt es nicht ausrichten! Nit ſei in des Herrn Geſchäft zu vil fürwitzig! — Summa: Du Chriſt ſollſt kein knechtlich Joch, kein Gebot annemen; du biſt ein Herr auch des Sabbaths, den Gott ſo helle geboten hat, und erfülleſt das Gebot Chriſti gar, wann du deines Nächſten Bürden trägſt. Was du aber bezüget biſt, daß es zur Beſſerung dient, das nimm an, gebrauche es auf beſſerliche Weis on Zertrennung und Eigenwilligkeit und ſieh allein auf Gott durch Chriſtum Jeſum."

Man ſieht aus dieſem Kinderbericht deutlich, daß Capito zwar wieder zur Kindertaufe ſteht, immerhin aber im unverkennbaren Gefühl einer gewiſſen theologiſchen Unſicherheit es lieber vermeidet, ſich in weitläufige Erörterungen über ihre Berechtigung einzulaſſen. Auf jeden Fall erkennt man hier wieder ganz Capitos Geiſt, wie er ſich ſchon in dem Gutachten über den Streit zwiſchen Luther und Karlſtadt ein Denkmal geſchaffen; und wie man, die Kriſis nochmals überſchauend, bei des Mannes großem und aufrichtigem Ernſt ſeine Skrupel an der Kindertaufe wohl begreifen kann, ſo begreift man nicht minder auch, daß er ſie überwunden, ſobald man ſeinen evangeliſch milden, freien und weiten Geiſt, der es ihm zum Bedürfnis machte, die Thore der Kirche möglichſt weit zu öffnen, ſeine Demut, welcher die an die Wiedertaufe ſich hängenden dünkelhaften Prätentionen und ſektiereriſchen Abſonderungsgelüſte [1]) zuwider waren, und endlich ſeine entſchiedene Abneigung gegen eine rechthaberiſche Disputierſucht und gegen einen grübelnden Fürwitz in Betracht zieht.

Noch viel intereſſanter und charakteriſtiſcher als dieſer Kinderbericht iſt jedoch der Berner Synodus vom Jahr 1532 [2]), der vornehmlich Capito zum geiſtigen Urheber hat. Hier zeigt es ſich wieder, daß dem Mann nicht ſowohl eine genau fixierte, haar-

---

[1]) S. oben S. 472. 475 f.

[2]) Vgl. darüber Trechſel bei Herzog, Real.-Enc. (1. Aufl.) II, 85 ff. (2. Aufl.) II, 320 ff.

ſcharf formulierte dogmatiſche Anſchauung Bedürfnis iſt, als vielmehr der innerliche Beſitz des geiſtlichen Lebensgehaltes und deſſen Bewahrung und Vertiefung, und daß er aus Beſorgnis, dieſes weſentliche Gut darüber zu verlieren oder zu verflüchtigen, namentlich in der Sakramentslehre die theologiſche Kontroverſe, die er mit ihren Spitzfindigkeiten als Wortgezänk (λογομαχία) zu taxieren geneigt iſt, möglichſt vermieden wiſſen will. „Von Sakramenten haben wir ſölich bedencken, daß wir gar flyſſig einander erinneret und ermanet haben wöllen, uff daß wir alle in der Lieb belyben gegen jedermann, ſo vil an uns iſt.“ Capito will weitherzig ſein und gern Meinungsverſchiedenheiten obwalten laſſen, ſofern nur das Geheimnis in den Sakramenten, nämlich Jeſus Chriſtus, unangetaſtet bleibt, ſollte es auch nicht mit gehöriger Klarheit und Lebendigkeit erfaßt werden. „Und daß wir uns nit inlaſſen in einigen Zank, vorab der heil. Sakramenten halb, ſo lang die geheimnus, der Herr Jeſus Chriſtus, uns gelaſſen wirt, obſchon er nit ſo heiter und diſer Art uns gelaſſen wurde (würde), wie er ſyn ſollte[1]), damit wir in durch Zanck nit gar verlieren. Dann die Sakramente ſollen uns zur vollkommenheit und nit zu uffbringen fleiſchlicher Sinnlichkeit dienen.“ Daher wird dringend empfohlen, ſich auf Wortſtreit gar nicht einzulaſſen, vielmehr, wenn ſolcher geſucht wird, lieber abzubrechen und die Rede „uff die gewiſſen Händel zu lenken, ſo durch den h. Geiſt Chriſtus ſelbs in uns vollbringt, nach dem Gott einem jeden jeder zyt gnad verliehen; — aber kein Artikel zu machen, damit einer den andern zu knüpfen und in ſynen Sententz zu führen und zu tringen pflegt. Sonſt wirt alles leid und grüwel wider angericht und zu allem irthum ſicher zugang eröffnet.“

Es ſei alſo von den Sakramenten ſo zu reden, wie es immer und überall zeitgemäß und der Erbauung förderlich, nicht aber den Nächſten aufreizend noch ihm wehthuend, weil Zank anrichtend. Es ſeien alſo namentlich nach dem Beiſpiel des Paulus ethiſche

---

[1]) Ob dies eine Anſpielung auf die lutheriſche Lehre, wie Trechſel a. a. O. bemerkt, iſt mir fraglich.

Ermahnungen aus dem sakramentlichen Akt abzuleiten (Röm. 6, 3ff.; 13, 3f.); wenn es Gal. 3 perfektisch heiße: „So Viele euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen, so sei das im Blick auf dasjenige, was wir erwachsene Gläubige von Gott schon erlangt haben und vermöge der Liebe, die alles glaubt, uns zueignen dürfen, wohl berechtigt; indessen sei dabei nicht zu vergessen, daß es sich beim Anziehen Christi um eine nie schon vollkommen gelöste Aufgabe des Christen handle, und daß bei aller Anerkennung der in uns wirksamen Gnade die Schwachheit des Fleisches nicht übersehen werden dürfe, damit man nicht in Selbstgenügsamkeit verfalle. Es komme da auf den Buchstaben nicht an und solle derselbe nicht zu allerhand Mystifikationen mißbraucht werden [1]). Wie die Apostel je nach Umständen verschieden sich ausdrücken, so müsse noch immer das jeweilige seelsorgerische Bedürfnis leiten und Freiheit gewähren, die Rede so oder anders zu wenden, je nachdem der spezielle Fall es erheische. Das sei allezeit das Unheil der Kirche, daß jeder etwas Neues lehren wolle, und daß man den h. Geist, den wahren Meister nicht höre. Es gelte vielmehr in der Einfalt Christi zu bleiben und ohne Fürwitz die Sakramente und das äußere Wort zu gebrauchen.

Der Berner Synodus bezeichnet aber auch einen bedeutenden Fortschritt in Capitos Denkweise in Absicht auf Vertiefung des Sakramentsbegriffs. Die heilige Handlung ist ihm nicht mehr ein Hervortreten in die Öffentlichkeit mit dem Bezeugen dessen, was die Gnade innerlich gewirkt und schon zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht hat, gewissermaßen ein *καύχημα τῆς χάριτος* (anabaptistischer Standpunkt), aber auch nicht ein bloß darstellendes Handeln in kultischem Interesse, ein Bekenntnis- und Verpflichtungsakt, ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen (ursprünglich zwinglischer Standpunkt, übrigens schon in Marburg aufgegeben; vgl. den 9. Marb. Art.), sondern es ist ihm das

---

[1]) „Deshalb wir die wort-zäncker je meer vermyden sollen, je höcher geheimnuß sy irem zank inbracken." Es kann diese Bemerkung sehr wohl auch auf anabaptistische Schwärmer sich beziehen, die eben jene perfektische Redeweise des Paulus in ungesunder Einseitigkeit nachahmten.

Sakrament ein geiſtleibliches Myſterium geworden, das Gott, geoffenbart im Fleiſch, repräſentiert, und daran der perſönliche Glaube ſich nähren ſoll, alſo ganz der Calvinſchen Anſchauung entſprechend. Er will Äußerliches und Innerliches nicht mehr getrennt wiſſen. Der Geſichtspunkt, daß ſich jemand dadurch gegenüber dem Nächſten als Chriſt ausweiſe, iſt ihm ſo ganz in den Hintergrund getreten, daß er ihn nicht einmal erwähnt. Es muß dies nach der ſtarken Betonung desſelben noch im Kinderbericht auffallen. Allein mittlerweile war eben im Sommer 1530 die Confessio tetrapolitana überreicht worden, die ſchon den Wert der Sakramente für das eigene Glaubensleben in einer an Calvin erinnernden Weiſe zu würdigen wußte, wie allerdings (ſ. unten S. 520) noch deutlicher aus der Verteidigung als aus dem Bekenntnis ſelbſt ſich ergiebt; und auch Zwingli fing um eben dieſe Zeit wieder an, den lange Zeit ganz vernachläſſigten Geſichtspunkt aufs neue zu betonen [1]). Die zum Anabaptismus neigende Phaſe in Capitos geiſtiger Entwickelung macht ſich zwar noch bemerkbar in der immerwährenden Beziehung auf das gläubige Innenleben, in der Gleichgültigkeit gegen das Äußerliche als ſolches, in der Abneigung gegen das bloß Rituelle, gegen „bloße Zeremonie und Gepräng“ (dieſe Motive hatten ihn ja einſt bewogen, die Kindertaufe, in der er eben nur eine äußerliche Zeremonie hatte erblicken können, abzulehnen, ohne daß er darum das von den ſchwärmeriſchen und geiſtlich-hochmütigen Anabaptiſten mit der Wiedertaufe getriebene Gepränge gebilligt hätte), in der Abweiſung jeglicher Vermengung mit dem altteſtamentlichen Satzungsweſen. „Die Sakramente ſind nit Ceremonien oder Kilchengepreng, welche die Hebräer חקים heißen, dann ſöliche ſind Schatten und Figuren geweſen des zukünfftigen Chriſti, der jetz und by ſiner Gemein zugegen iſt und blybt bis zu end der Welt [2]).

---

[1]) Vgl. m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre, S. 268 ff.

[2]) Kap. 23: „Nun meer wir heiter ſechen, das uns Moyſes mit ſinen Ceremonien und gebotten nüt angat, ouch das ein Chriſt nit hinder ſich in den Moyſen und in die Propheten zu wyſſen ſy, uff Moyſe und der Propheten ſchlag ſich ze gatten und ze arten, ſunder der Chriſt wirt ermanet, das er allweg zuneme und wachſe in erkanntnuß Jeſu Chriſti.“

Sunder es ſind geheimnuſſen Gottes oder geheimnuſſen der Kilchen Chriſti, dadurch den Gläubigen von uſſen ſürgetragen wirt der Chriſtus, ſo zugegen im h. Geiſt, die Hertzen ſchwangert und erſült. Alſo bitten wir den Allmechtigen, das er by uns die übung der Sakramenten zu einem waren Göttlichen Handel mache und nit ein Menſchen Werck blyben laſſe, das iſt: das allweg die große geheimnuß Gott im Fleiſch in uns lebe und uffwachſe, wie er von uſſen durch die Sakrament ſürgetragen wirt."

Auch dadurch wird man an Capitos frühere Anſchauungen erinnert, daß Kap. 20, wo vom Touff beſonders die Rede, mit der charakteriſtiſchen Definition der Kirche beginnt: „Die Kilch iſt, by der Chriſtus wonet, und die er ſelbs erhaltet nach dem inwendigen Menſchen"; daß er ferner die Sakramente zu dieſer (der unſichtbaren) Kirche in Beziehung ſetzt, ganz entgegen ſonſtiger reformierter Übung: „Diſer Kilchen Sakrament ſind nit bloſſe zeichen, ſonder zeichen und heimlich Krafft Gottes zuglych mit einander, als der h. Touff, darinn der Diener mit Waſſer und Chriſtus zuglych mit ſynem Geiſt töuffet", und daß er dann die Kindertaufe gewiſſermaßen als eine beſondere Kategorie, wobei der volle Begriff des Sakraments zunächſt nicht zur Verwirklichung kommt, aufführt: „Aber wir touffen unſer Kind alſo, daß wir ſy durch unſer töuffen zur Gemein Gottes von uſſen annemmen, guter Hoffnung, der Herr werde nach ſyner ewigen güte hienach ſyn Ampt by inen ouch ußrichten und ſy mit dem h. Geiſt wahrhafftig töuffen, und haben ſölichen Kindertouff für ein war Sakrament". Letzteres ſoll offenbar die Kindertaufe dennoch als ebenbürtig hinſtellen. Ihr gutes Recht beruht auf der Berechtigung jener Hoffnung. Zur weiteren Rechtfertigung heißt es ſodann wie gewohnt: „Dann unſer Gloub iſt über das ußwendig und über Statt (Ort) und Zyt." Ferner wird ihr erbaulicher Wert für den erwachſenen Gläubigen hervorgehoben: „im iſt er ſölicher geheimnuß ein erinnerung, dann derſelbig iſt uß der waren Gemein Chriſti" (hat alſo das Geheimnis in ſich erfahren und beſitzt mithin ein geiſtliches Verſtändnis für die Taufe, ſo daß derſelben beizuwohnen und dadurch an die eigene

Taufe erinnert zu werden für ihn erbaulich, tröſtlich und erwecklich iſt). Beim Kinde hingegen hat der Akt weſentlich prophetiſche Bedeutung. Immerhin heißt es auch von der Kindertaufe ausdrücklich, ſie ſei „ein Sakrament der Kilchen und groß Geheimnuß Gottes und nit ein bloſſe Ceremony, ſittenmal wir Chriſten ſyn“ (und alſo nicht mehr an Figuren und Schatten gebunden); vielmehr wird uns durch das Sakrament wahrhaftig unſer Glaube vergegenwärtigt („zugegen fürtragen“?) und erfriſcht, was „bi dem Kind wol noch nit im werck angelegt iſt, aber by uns, die zugegen im Handel ſyn, iſt es angelegt. Und wiſſen, daß wir durchs Sakrament den Handel Gottes fürbilden, wie er für uns und by uns angelegt iſt und nit wie er für Gott in ewigkeit beſtat. Darum der Touff begrabet mit Chriſto und erweckt mit ihm uff.“ Man ſieht, die lebendige Beziehung auf das innerliche Gnadenwerk bleibt Capito immer die Hauptſache, die Bedeutung für das ſittliche Glaubensleben giebt der Taufe überhaupt erſt einen Wert; um Gottes willen wäre das Sakrament nicht nötig, weshalb auch, was freilich erſt ſpäter zur Sprache kommt, für ungetauft ſterbende Kinder keine Gefahr beſteht. So ſoll denn jene Beziehung auch, wo es um die Kindertaufe ſich handelt, wohl im Auge behalten werden, dies vorausgeſetzt „haben wir diſe Fryheit uß Chriſto, daß wir touffen den ſo wir zu ſölichem abſterben durch Chriſtum gedencken uffzuziehen.“ Daß wir nur bei der Sakramentshandlung das Geheimnis nicht außeracht laſſen, alſo nicht ohne eigene innere Beteiligung ſie vornehmen und ihr beiwohnen! „Und iſt allein flyſſig uffzeſechen, daß wir nit ohn geheimnuß zugegen die Sakrament handlen, ſo wyt es an uns gelegen und unſer ſelbs gwüſſen belanget, dann ſie ſöllen Sakrament ſyn und blyben und nit für ein bloß gepreng getriben werden.“ Macht hiernach nicht die ſubjektive Beteiligung erſt das Sakrament zum Sakrament, während es doch auch abgeſehen von dieſer als ein objektives Gotteszeichen anzuſehen iſt und ſonſt auch ſtets angeſehen wurde? Ein konträrerer Gegenſatz läßt ſich nicht denken als zwiſchen dieſer Darſtellung und jenem billigenden Urteil Ökolampads über eine

von Knaben ſpielend vollzogene Taufe [1]). Endlich muß die vollſtändige Ignorierung der Beſchneidung im höchſten Grad auffallen; ja nicht einmal die Verheißung an Abraham, auf die ſich doch der Kinderbericht noch berief, wird hier erwähnt, jegliche Beziehung auf das alte Teſtament iſt fallen gelaſſen, während im Kinderbericht noch die Taufe eine Zeremonie des Neuen Teſtamentes genannt wurde.

Kap. 21 handelt noch „von Übung des Touffs“. Er ſoll öffentlich vor der Gemeinde vorgenommen werden; „denn er iſt ein Sakrament der Kilchen oder der Gemein, welche zwei wörtlin wir für ein Ding, für das glöubig Völcklin nemmen. Darumb ſoll es nit ohn die Kilchen zugegen gehandlet werden, dann ſo die Kilch nit zugegen iſt, ſo iſt der Touff nit ein Sakrament der Kilchen, ſonder ein gemein Kinder baden. Wann aber ein aberglöubige Hebammen im Huß das Kindlein nottoufft, wie ſy im Pabſtthumb gelert ſind, es ſye daby wer da wölle, ſo iſt es kein Touff, dann ſy von der Gemein Gottes des kein befelch hat, und es iſt ein falſcher Gloub mit ingemiſchet, das man fürgibt, wann das Kindlin nit von uſſen getouft wurde, ſo müßte es ewiglich verloren ſyn. Darum anderſtwa frumme Chriſten ire Kindlin nit töuffen, da blöd ſind, und verſehenlich und gwüß in eim Monat oder zweien ſterben würden. Es bedarffe des Touffs fürnemlich der Chriſtenlichen Gemeinden halb, die noch nit mit dem Kindlin handlen, dann uff zukünfftige hoffnung.“ Simon Sulzer, der 1532 den Berner Synodus in lateiniſcher Überſetzung herausgab, überträgt dieſen letzten Satz folgendermaßen: „Baptismo enim egent pueri, non tam sui quam ecclesiae causa, quae nihil dum nisi juxta futurae pietatis salutisque spem cum illis agit.“ Das würde allerdings der zwingliſchen Anſchauung und auch der Lehrweiſe des Kinderberichts entſprechen [2]). Ob es aber hier den Sinn richtig

---

[1]) S. meinen Aufſatz über Ökolampads Stellung zur Kindertaufe in den „Stud. u. Krit.“ 1883, 1. Heft, S. 166.

[2]) Vgl. auch die Briefſtelle Ökolampads in meinem Aufſatz a. a. O., S. 172, Anm. 1.

wiedergiebt, ist mir nach dem Wortlaut und nach dem Obigen höchst zweifelhaft. Kann es nicht heißen: die Gemeinden der mündigen Christen bedürfen der Taufe, dieselbe bekommt erst durch ihre Mitwirkung lebendige Realität und geht zu allernächst sie an und erst durch Vermittelung der Hoffnung dieser die unmündigen Täuflinge. Wo nun keine Aussicht auf dereinstige Erfüllung dieser Hoffnung vorhanden ist, weil das Kind dem frühen Tod entgegengeht, da hat die Gemeinde auch nichts mit ihm zu „handeln", da hat die Taufe, die auf das Glaubensleben des Mündigen sich bezieht, nicht aber auf „den Handel Gottes, wie er für ihn in Ewigkeit bestat", d. h. wohl auf die electio, gar keinen Sinn; ihr Wesen würde sich ja doch nie realisieren.

Das Weitere in Kap. 22 bezieht sich vollends auf die äußerliche Administration; diese hat sich nach sanitarischen Rücksichten, auch nach Landesbrauch und -bedürfnis zu richten. Auf diesem Gebiete der Freiheit soll gleichwohl der Ordnung wegen Gleichförmigkeit herrschen, und gerade die Freiheit soll es jedem möglich machen, sich ohne Gewissensbelastung der Ordnung zu unterziehen. Wollte man z. B. buchstäbeln, so müßte man fließendes und lebendiges Wasser gebrauchen; „dann die inwendigen wasser syn lebendig und allweg uffquellend in das ewig Leben". „Aber wa blybe unsere Fryheit, wie wurden wir so hoch bemühet mit den ußwendigen Dingen und von anschowung der ewigen Händel Gottes so im glouben geschehen verhindert?" Auch die Administration selbst soll nicht derjenigen einer toten Zeremonie gleich sein, sondern eine Auslegung der Bedeutung des Sakramentes nach der Schrift, namentlich auch eine „erlüterung des waren Touffs Christi, der da beschicht im h. Geist, dardurch er ernüwert und von oben herab gebyret Kinder Gottes in das ewig Leben", in sich schließen; ferner „werde sytsam gebettet mit angehenkter ermanung, das die umbständer iren Touff für Ougen stellen und denselbigen je vollkumner in inen selbs machen durch absterben am Fleisch und ufferstantnuß nach dem Geist. Alsdann beschehe der Touff mit einem ernst und dapfferkeit und nit so liederlich und spöttlich als im Papstthumb. Dann, wie oft gesagt, so ist es nit ein Ceremony, sunder ein ernstlich und hoch Sakrament und Ge-

heimnuß Gottes.“ — Eine spätere Kundgebung Capitos über die Sakraments- und Tauflehre ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Nach Zwinglis Ermahnung, die beiden Straßburger Reformatoren sollten treu zusammenstehen wie David und Jonathan, treffen wir den Mann später immer in unzertrennlichem Bunde mit seinem Amtsgenossen.

Weit mehr in den gewöhnlichen Geleisen der Zwinglischen und Bullingerschen Lehrweise bewegt sich hingegen Bucer auch noch in den 1530 abermals herausgegebenen Enarrationes in quattuor Evangelia [1]). Die Sakramente werden hier ganz zwinglisch als Bekenntnis- und Verpflichtungsakte dargestellt, die Taufe speziell als Aufnahmeritus der Kirche und als Erkennungs- und Unterscheidungszeichen der Christen. Ein origineller Gedanke hingegen ist es, Christus wolle diese gegenseitige Aufnahme in die Kirche und Zudienung der Sakramente wie auch die Verwaltung des verbum externum, damit die christliche Liebe darin sich übe und bethätige, wenn schon er allein unter die Erwählten aufnehme und innerlich durch den h. Geist lehre und taufe. Menschlicher Werkzeuge bediene sich der Herr zum Unterrichten, Taufen, Absolvieren, Ermahnen, Bestrafen, Bannen, damit einer dem andern unterthan sei und von ihm demütig solchen Seelsorgerdienst annehme. Facit siquidem, ita colligari inter se Christi membra ad tuendam tum modestiam tum dilectionem, quam ille unice inter suos requirit quaque sola veri ejus discipuli dinoscimur (p. 17 B) [2]).

Eine versichernde, den Glauben stärkende Kraft spricht Bucer

---

1) Vgl. über diese Kommentare das S. 518, Anm. Bemerkte. Ferner die auf die 3. Ausgabe vom Jahr 1536 bezügliche Bemerkung auf S. 520.

2) Dieser originelle Gedanke kehrt in den Enarrationes in Epist. ad Rom., cap. 6 (p. 289) wieder, dort aber in solcher Färbung, daß das Interesse einer Erhöhung der Amtsautorität durch das Recht der Sakramentsverwaltung dabei durchscheint: „Ut hic suos inter se arctius constringeret subjectionemque doctrinae et monitionis sacrae inter eos fortius adstringeret, cum viderent, per eos, a quibus accipiebant monita salutis quibusque ut membra membris in eodem corpore cohaerere debebant, coelos sibi vel claudi vel aperiri, peccata vel retineri vel remitti.“

mit Zwingli den Sakramenten rund ab; in Anfechtung sei ja oft nicht einmal der Trost des Wortes Gottes kräftig genug; und doch nennt Bucer das Evangelium sacramentis longe praestabilius (p. 19 B); wie viel weniger denn von den Sakramenten, an denen Gläubige und Ungläubige gleicherweise teilnehmen, eine vergewissernde Gnadenwirkung erwartet werden könne! Wenn anläßlich der Taufe vom Anziehen Christi, von der Abwaschung von Sünden, vom Begraben-werden mit dem Erlöser die Rede sei, so sei zu erinnern, daß nichts von alledem „tinctionis virtute aut ministerio adest; sunt haec omnia opera Spiritus sancti, baptismo tantum repraesentantur". Freilich stellt sich die Sache bei den Erwählten und Geistbegabten insofern anders, als für den Glauben, der im vollen Genuß des Heils steht, die Sakramente allerdings ein an und für sich nicht nötiges, aber doch wertvolles, erbauliches und hochtröstliches Schauspiel sind. Aber zur Versicherung des Gemütes und zur Aufrichtung eines schwachen Glaubens haben sie auch keinen instrumentalen, geschweige denn selbständigen Wert. Der h. Geist versiegelt das Heil ganz allein und bedarf dazu keines Werkzeugs. Bucer will auch in der freiesten Form keinen Synergismus zugeben. Nur wo der h. Geist, in eigener Majestät und an nichts gebunden, vorausgegangen und das Nötige allein besorgt, können die Sakramente dann hintendrein auch noch ihren Segen entfalten. Necesse est, ut externa omnia praeveniat in nobis bonitas et spiritus Dei. Sacramenta autem, dum conferuntur adultis, nisi illi antea credant et vivant in Domino, mortem non signa benevolentiae Dei percipiunt. Sic et circa infantes, si non electi sunt ante conditum mundum, si non cum Paulo segregati ab utero, quantum ad ipsos attinet, et baptismi et precationis opera luditur, tametsi nos nostrum in illis officium praestantes operam ludamus minime, sicut non frustra laboramus, cum ex Dei jussu iis verbum verbum veritatis adnunciamus, qui illud tamen haudquaquam recipiunt [1]). Spiritus spirat ubi vult et vim ejus non igno-

[1]) Ähnlich dem Sinne nach und doch schon schillernd im Ausdruck später

rant, quos vere afflaverit. Et hinc firmari conscientias necesse est, non ab iis quae fiunt per homines. — Spiritui honorem deferamus, quod in omni tribulatione et tentatione sit abunde nos consolaturus, si etiam signorum nunquam recordemur (p. 19 BC. p. 18 B). Dies darf uns natürlich nicht abhalten zu beten, daß der Geist „nostro ministerio non desit", dies darf auch nicht gleichgültig machen gegen unwürdige Administration; allein dieselbe sei auch noch so ernstlich und gewissenhaft, der Geist bindet sich nicht an sie. — Auch die Johannestaufe faßt Bucer ganz wie Zwingli auf, nach ihm kennt die Schrift nur den einen Unterschied zwischen der Wassertaufe und der Geistestaufe oder der Taufe Christi, nicht aber den bloß eingebildeten zwischen Johannestaufe und neutestamentlicher Taufe. Schließlich bemerkt er, er habe über den Gegenstand weitläufiger gehandelt, „quam apud Christianos debebat de re externa disseri". Aber wenn man bedenke, wie Satan immer es darauf absehe, die Gläubigen von der Hauptsache auf äußerliche Dinge abzuziehen, werde man es billigen.

Die Ausführungen über die Kindertaufe enthalten keinen originellen Gedanken; von den Katabaptisten redet Bucer mit ausdrücklicher Unterscheidung der Bösartigen und Unbelehrbaren von den Redlichen, aber Irrenden; man fühlt heraus, wie persönliche schwere Erfahrungen in der nächsten Umgebung die Darstellung beeinflußt haben. Interessant ist noch, wie er anläßlich des „Solcher ist das Reich der Himmel" (worunter er [zu Matth. 19] nicht „ecclesia hic etiam nunc peregrinans" versteht) von der Empfänglichkeit der Kinder für Einwirkungen des Geistes und von dem denselben offen stehenden Weg zur Seligkeit redet. Von

---

in den Enarrationes in Ep. ad Rom.: „Ad voluntatem Domini ministrat minister, eam pro sua cognitione juxta verbum Domini exequitur: inde quantum ad ipsum attinet, semper peccatis abluit et regignit baptizando, utcumque aliqui sua culpa in peccatis permanent. Qui tamen simulatque incipiunt benevolentiae Dei et redemptioni Christi baptismate exhibitae habere fidem, fructum baptismatis recipiunt, nec convenit baptisma repeti. Qui fefellerunt, fallaciam mutent suam, etsi administratio Ecclesiae verbo nitens Dei rata."

Glauben im pauliniſchen Sinn kann bei ihnen nicht die Rede ſein, denn fides ex auditu, und einen internus auditus verbi baptizantis anzunehmen, ſei zu gewagt. Das „wer nicht glaubt, wird verdammt werden" beziehe ſich auf ſolche, die das Wort gehört. Vielmehr: Adest electis infantibus Spiritus Domini, quo, quantum ad ipsorum aetatem et conditionem satis est, aguntur; idem, cum adolescunt, tempore a Patre definito ad credendum Dei verbo eos erudit fidemque ad salutem perducit. Ii autem, qui, priusquam adolescant, hinc migrant, quoniam Christi sunt, etiam apud ipsum erunt atque beati erunt, idque Dei cognitione beatifica donati, quamquam iterum pro modo a Patre constituto, etsi, ut praedicari verbum nunquam audierint, ita neque fidem habere potuerint. Etenim et nobis fides perfectiore Dei cognitione mutanda est, hanc ergo in illis infantili statim ruditati succedere, quid absurdi? (p. 156 A). Dieſe Anſchauung erinnert lebhaft an Calvin, klingt aber auch an an bekannte Äußerungen Zwinglis [1]).

Bucer iſt allerdings nicht mehr lange auf dieſem genuin zwingliſchen Standpunkt ſtehen geblieben, ſondern in der nämlichen Richtung vorwärts geſchritten, wie ſpäter Bullinger über Zwingli und Calvin über Bullinger vorwärts ſchritt. Und zwar ging Bucer, durch ſeine Unionsbeſtrebungen veranlaßt, in dieſem Vorwärtsſchreiten voran und zeigte der reformierten Lehrentwickelung den Weg, den ſie einſchlagen werde, dies zu einer Zeit, da die Kirchen zwingliſcher Richtung noch ſtrenger am zwingliſchen Lehrtypus feſthielten. Bucer ſtellte ſich ſchon ungefähr auf Calviniſchen Standpunkt, noch ehe die erſte Ausgabe von deſſen Institutio erſchien. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß dies nur von der tieferen Würdigung der Sakramente im allgemeinen gilt, nicht aber von der Abendmahlslehre, in der Bucer, ebenfalls durch ſeine Unionsbeſtrebungen veranlaßt, ſich endlich zu unklaren und zweideutigen Ausſagen verleiten ließ und mit ſeinen nach keiner Seite hin befriedigenden Transaktionsformeln einen Weg einſchlug, auf

1) Vgl. meine Abhdlg. a. a. O., S. 248 f.

dem ihm die reformierte Dogmatik nicht folgte. Und ebenso wenig will das Gesagte speziell auf die Tauflehre bezogen sein, denn in dieser hat sich Bucer der lutherischen Doktrin gleichfalls sehr genähert, indem er Miene machte, die Wiedergeburt an die Taufe zu knüpfen. Die Schriften, die im Folgenden noch besprochen werden, lassen die angedeutete Schwenkung mehr oder weniger bestimmt erkennen.

Von Bucer existiert nämlich aus dem Jahre 1533 noch eine besondere Schrift über die Kindertaufe [1]). Er geht darin von dem Einwurf aus, daß die Kindertaufe weder von Christus eingesetzt sei, noch in den apostolischen Schriften vorkomme, und macht dagegen geltend, der Geist Christi habe nicht alles ausdrücklich und spezifiziert in der Schrift gelehrt, noch weniger habe Christus selbst über alles Gebote gegeben, was indessen nicht hindere, alsdann die Apostel in die Lücke treten zu lassen und ihnen gleiche Autorität zuzuerkennen. Bucer beruft sich hier auf 1 Kor. 7. So sei es genug, wenn ein kirchlicher Gebrauch dem Geiste Christi konform sei. Damit aber dieser Kanon nicht zugunsten aller päpstlichen Mißbräuche herhalten müsse, seien folgende bestimmte Postulate aufzustellen: 1) ein kirchlicher Brauch müsse mit dem, was die Schrift in bestimmten Worten ausgesprochen, kongruieren; 2) er müsse ein die Kirche erbauendes (instaurare) Moment in sich haben und Glauben und Liebe fördern. Dies wird nun negativ gewendet, und hat man somit alles gelten zu lassen, was nicht gegen Glauben und Liebe streitet. „Wir haben von den

---

[1]) Baum a. a. O., S. 596: „quid de baptismate infantium juxta scripturas Dei sentiendum, excussis quaecumque vel pro hac observatione vel contra eam afferri solent. Epistola ad quendam hac in re impulsum, Martini Buceri. Argentor. 1533 mense Decembri". Am Ende: Argent. etc. XV Kalend. Januar. 1533 (vel potius 1534), 48 Bl. in 8°. — Diese seltene Schrift ist an Bernh. Rothmann gerichtet, der damals aus Münster verjagt war, laut Briefen Bucers an Ambros. Blaurer (s. Baum a. a. O., S. 495). Sie verdient es, wegen ihrer Originalität aus der Vergessenheit hervorgezogen zu werden. Indem dies hier geschieht, wird sich zugleich Gelegenheit bieten, andere gleichzeitige Schriften zur Ergänzung herbeizuziehen.

neulich abgeschafften Mißbräuchen keinen darum verworfen, weil davon nichts ausdrücklich in der Schrift vorgesehen ist, sondern weil sie offen mit der Schrift streiten." Es wird also zugegeben, daß die Kindertaufe nicht zu den „ἔγγραφα Χριστοῦ instituta" gehöre; um so mehr aber wird sie als ein „ἄγραφον", deren es viele gebe (z. B. Sittengebote), aufrecht gehalten; und es müsse zur Entscheidung jeweilen obiger Prüfstein angelegt werden. Was das erste Postulat betreffe, so müsse Prüfung und Entscheid möglich sein, denn es heiße von den Schriften, sie seien „idoneas ad docendum etc." (2 Tim. 3, 16).

Diese Gedanken führt Bucer in dem „Bericht an die Kirche zu Münster" vom Jahre 1534 in sehr interessanter Weise noch weiter aus. Er macht hier (Kap. XX) darauf aufmerksam, daß Paulus 1 Kor. 7 zwar ausdrücklich zwischen Geboten des Herrn und zwischen dem unterscheide, was er selbst vermöge des in ihm wohnenden Geistes Christi für gut fand und anordnete, auch wohl für die Gemeinden allerorten als Brauch und Gewohnheit festsetzte, daß er aber auch für seine Meinung eine gewisse Autorität in Anspruch nehme (s. V. 25 u. 40, vgl. auch 1 Kor. 11, 2. 16; 14, 37) und sich nach Analogie des Schriftwortes und -Geistes praktische Schlußfolgerungen erlaube (vgl. 11, 3. 8 mit 13—16, ferner 14, 34 mit 36—38). So habe die Kirche auch später sich Ordnungen gegeben, z. B. betr. die Feier des Sonntags, der „mit keinem Wort von keinem Apostel oder sust in der Schrift verordnet sei" [1]), solche Ordnungen aber unter Umständen bei veränderten Bedürfnissen wieder fallen zu lassen, ebenso wenig Bedenken getragen, Beweis: Apg. 15, 28 u. 29. „Die Apostel sahen die Gelegenheit der Kirchen an (d. h. die Bedürfnisse derselben zu ihrer Zeit); nachher hat die Kirche aus eben demselben h. Geist solche Satzung nachgelassen und jeder Zeit das geordnet, was zu Ufbauwung des Glaubens dienen möcht". Es ist so viel in der Schrift ausdrücklich gesagt, daß hiernach ein

---

1) Vgl. dazu den interessanten Abschnitt: „Warumb wir die Feiertag abtreiben" in der Schrift „Grund und Ursach ꝛc." Ferner Enarrat. in evang. Matth. (ed. 1530, p. 118 sqq.).

ſicheres geiſtliches Urteil über das nicht Feſtgeſetzte wohl möglich und nicht allem Aberglauben und jeglicher Menſchenſatzung Thür und Thor geöffnet wird. Alles, was ſich recht und notwendig aus dem, was in der Schrift ausgedrückt iſt, ſchließen läßt, das iſt aus Gott und ein ungeſchrieben Gebot des Herrn [1]). So ex-

---

[1]) Wenn Bucer hiermit der Kindertaufe gutes Recht nachweiſen will, ſo iſt dies charakteriſtiſch für ſeinen Standpunkt. Einem Calvin allerdings hätte ſolch eine indirektte Rechtfertigung ſchwerlich genügt, ihm war es Bedürfnis, die Kindertaufe nicht bloß als dem Glauben gemäß und im Intereſſe der Liebe, ſondern im ſtrengen Sinn als ſchriftmäßig darzuthun. Im übrigen aber erkennt auch er nicht nur den ausdrücklichen Geboten Gottes und Chriſti, ſondern ebenſo dem, was ſich aus der Analogie des Schriftgeiſtes und -wortes nach geiſtlichem Urteil ergiebt, eine gewiſſe göttliche Autorität zu, und unterſcheidet zwiſchen dem ewig Gültigen in der Schrift und dem nur vorübergehend, ohne Beeinträchtigung des Glaubens und im Intereſſe der Liebe und Erbauung mit göttlicher Autorität Feſtgeſetzten, wenn er auch der Kirche das Recht abſpricht, ohne direkten oder indirekten Schriftgrund, ja im Widerſpruch mit der Schrift Ordnungen aufzuſtellen". Vgl. die intereſſanten Ausführungen in Calvins Kommentaren zu Apg. 15, 28. 1 Kor. 11, 2 und 14, 37—40. Wenn ſolche Gedanken weiter verarbeitet und in ihre Konſequenzen verfolgt worden wären, ſo hätten ſie mit Notwendigkeit über die recipierte Anſchauung von der Schriftautorität und Schriftinſpiration hinausgeführt. — Auch hinſichtlich der Sonntagsfeier ſtimmte Calvin mit Bucer darin vollkommen überein, daß ſelbige auf dem Boden des Neuen Bundes auf keine geſetzliche Geltung Anſpruch machen könne; ſ. die Auslegung des 4. Gebotes in der Institutio (Calv., Opp. I, 36ff.) und zu 1 Kor. 16, 2: „Electus potissimum dies Dominicus, quod resurrectio Domini finem Legis umbris attulit. Itaque dies ipse libertatis Christianae nos admonet. Caeterum ex hoc loco facile colligitur semper fuisse certum diem fidelibus quo feriarentur, non quia in otio situs sit cultus Dei, sed quia intersit communis concordiae, certum diem ad sacros conventus agendos esse destinatum, quando haberi quotidie nequeunt. Nam quod alibi Paulus discernere inter diem et diem vetat, hoc intelligi debet religionis causa; non autem politiae aut ordinis externi." Ebenſo Zwingli; ſ. den Auszug aus ſeinen Schriften von Ulſteri und Vögelin I, 517ff. und zu Kol. 2: „Sabbatum quatenus ceremonia est abolitum est, adque nos nihil pertinet; liberavit enim nos Christus a sabbato Matth. 12. Quatenus vero ad spiritum legis pertinet, ad Christianos maxime pertinet. Spiritus legis est vel medulla legis quae semper manet, Deum super omnia diligere et proximum. Jam verbum Dei audire, ad preces convenire publicas ad spiritum legis pertinet,

egeſiert auch der Herr aus der Schrift Dinge heraus, die nicht ausdrücklich darin ſtehen, ſo z. B. die Auferſtehung der Toten

---

deinde et dilectionem proximi respicit ut familia nostra et operae quiescant. — Caritas docebit ubi laborandum ubi feriandum. Caritas enim nunquam excidit, ſy fält nit. Si pius est herus, non negabit servo dum res postulat quietem. Contra, si pius est servus, non negabit, dum res postulat, hero suo laborem, nec volet cum jactura heri sui quietem agere aut otium." — Aber auch: „Sunt quidam qui vel cupiditate vel vana gloria vel potius temeritate quadam et carnis libertate sabbatis laborant ceteris diebus ferias agentes, ut prae caeteris aliquid habere vel aliis omnibus repugnare videantur. Quae insolentia non homines solum sed et Deum ipsum contemnit." Die Reformatoren (bekanntlich auch Luther) nahmen alſo in der Sonntagsfrage eine viel freiere Stellung ein als die moderne Bibelgläubigkeit. — Wenn übrigens Bucer die Kindertaufe und den Sonntag nur darum in Parallele ſetzt, weil beide kirchlichen Inſtitutionen in der Schrift nirgends ausdrücklich verordnet und doch keineswegs ſchriftwidrig ſeien, ſo iſt man faſt geneigt, im Parallelisieren noch weiter zu gehen und zu fragen: Verhält ſich nicht die Kindertaufe zur Beſchneidung genau wie der Sonntag zum Sabbat? Wie der wahre Antitypus der Beſchneidung die Herzensbeſchneidung iſt, oder allenfalls die mit der Geiſtestaufe ſich verbindende neuteſtamentliche Taufe nach ihrem der Idee entſprechenden Weſen, ſo iſt der Antitypus des geſetzlichen Sabbat der geiſtliche Sabbat, d. h. der nicht äußerlich ausgezeichnete, ſondern innerlich in Arbeit und Ruhe, in leiblichen und ſeeliſchen Verrichtungen ſchlechthin dem Herrn geweihte Tag. Aber dasſelbe kirchliche Bedürfnis und dieſelbe Rückſicht auf die empiriſche Gemeinde, die zum Sonntag führten, führten auch mit Notwendigkeit zur Kindertaufe. Und wie man ſich bei beiden Inſtitutionen der evangeliſchen Freiheit, denen ſie ihren Urſprung verdanken, bewußt bleiben ſoll, ſo darf doch auch bei beiden die Pflicht, ſich um des Gewiſſens willen an die heilſame Ordnung zu halten, nicht aus der Acht gelaſſen werden. — Lehrreich ſind noch folgende Bemerkungen Bucers in den Enarrationes zum Ev. Johannes, p. 15 C: „Libertas nobis spiritus omnia ad ecclesiae utilitatem moderantis facta est; ideo quid in unaquaque ceremonia aedificationis et nobis esse queat, id amplectimur tanquam rerum illarum nucleum, reliqua quae suo tantum tempore ob majorem populi ruditatem utilia fuere missa facimus tanquam testam." Und hier zieht Bucer wieder die Sonntagsfeier als Exempel herbei. Dann redet er von der Beſchneidung und fährt fort: „Quia experti sumus ut utile ad pietatem ita et Deo gratum ab incunabilis ipsi nostros liberos offerre, hoc tanquam nucleum in observatione circumcisionis nobis desumimus, reliqua cum serviliora sint quam deceant regnum Christi maxime liberum tanquam testam abjicimus. Verum in hoc delectu non nostram

aus dem „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs". Hier läge, bemerkt Bucer beiläufig, ein Sophisma Jesu vor, wenn, wie die Gegner behaupteten, das „dein und deines Samens Gott" nur zeitliche Wohlthaten und nicht die ewige Gnadenverheißung zusicherte. — „Aus disem allem hat Ewer Lieb drei Ding zu vernemen. Das erst, das schlecht zu bekennen ist, das den Christen in vilen Sachen uff die ungeschribene Befelch und Wort Gottes in gemein und besonders zu handlen sy. Zum anderen, das soliche ongeschribene Befelch sich allweg auß dem, so in göttlicher schrifft außdrucket ist, recht und ongezweiffleter Folge, schließen, und was Gott nit gefellet auch sich allweg der außgedruckten Schrifft entgegen und zuwider findet. Zum dritten, das doch disе Folgen nit anders dann durch den Geist Gottes, wie durch das Liecht der Vernunft die natürlichen Folgen, gefasset werden; bleibt also gwiß und war, das keine Wahrheit ist, nichts Guts oder Besserlichs, das nit auß göttlicher Schrifft, ob es schon daryn mit Nammen nit bestimmet, könde geschlossen werden. Und herwiderumb auch nichts falsch und schedlich, das nit durch die Schrifft erwisen und widerlegt werden konde, alles aber bei den Rechtgleubigen und die der Geist Christi in dem erleuchtet." — Es leuchtet ein, welche fruchtbaren Winke für eine rationelle, von der Buchstabenknechtschaft befreiende Fassung des protestantischen Formalprinzips hier gegeben waren [1]).

Wir kehren zu der Schrift de baptismate infantium zurück. Die Untersuchung wird nun vorbereitet durch Definierung der Taufe. Als genus sei zu betrachten der Charakter der Taufe als „Zeichen der Verheißung der göttlichen Gnadenliebe" oder als „Bundeszeichen". Denn das sei die von Gott selbst gegebene Definition der Beschneidung, und Paulus setze Beschneidung und Taufe gleich. Als differentia wird angegeben: 1) Hier werde im Unterschied von den alttestamentlichen Sakramenten die

---

rationem sed verbum Christi sequimur qui ideo jussit infantes sibi adferri quod talium sit regnum coelorum, i. e. ecclesia ejus."

[1]) Vgl. hierzu meine Abhandlung über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 218 (Anm. 1). 244.

redemptio Christi „exprimiert“, nicht bloß „adumbrirt“. Auch in der Taufe des Johannes, obgleich sie sonst der christlichen inhaltlich ganz nahe stehe, werde doch die Gottheit Christi und das Geheimnis der Erlösung weniger voll und klar expliciert. Der Bericht an die Kirche zu Münster enthält hierüber (Kap. XXIII) folgendes Nähere: „Johannes hat zwar das Evangelium lauterer und reichlicher gepredigt als alle Propheten vor ihm, aber die Wenigsten (Geringsten) im Himmelreich stunden höher als er. Bucer anerkannte also mit lobenswerter exegetischer Unbefangenheit den allein natürlichen Sinn des Wortes Jesu Matth. 11, 11, während Zwingli (freilich nach dem Vorgang alter Ausleger und in Übereinstimmung mit Luther, Melanchthon u. a.) sich der Verlegenheit, die sonst diese Stelle ihm bereitet hätte, durch unnatürliche Beziehung des μικρότερος auf Jesus selbst entzog. Bucer hielt die richtige Mitte zwischen Zwingli und den Anabaptisten, indem er einerseits festhielt, daß Johannes das Evangelium predigte und auf Christum zur Verzeihung der Sünden taufte (insofern er ihn nämlich nicht als einen bloßen Gesetzesprediger und Bußtäufer ohne Beziehung auf das nahe Himmelreich und seine Gnade ansah, sondern ausdrücklich sagte: „Johannes hat die heilbringende, nicht verzweifelnde Buß gepredigt, die Buße, die aus Liebe zu Gott und Hoffnung der Verzeihung herkommt; und so vil die Leut im glaubten, so vil erlangeten si auch das ewig Leben“ [1]); anderseits aber doch bei der späteren apostolischen Predigt und Taufe mehr Klarheit und Kraft des Geistes bei aller inhaltlichen Verwandtschaft rückhaltlos anerkannte (vgl. m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 230f.; bes. auch ebend. Anm. 1). Solche Unbefangenheit tritt in den 1530 herausgegebenen (schon in der 2. Aufl.) Enarrationes zu Matthäus noch nicht zu Tage. Dort wird ganz in zwinglischer Weise die Taufe des Johannes und der Apostel vollständig identificiert und der Name baptismus poenitentiae als

[1]) Ähnlich in der späteren Schrift „De vi et usu sancti ministerii“ (Scr. Angl., p. 593): „Die Taufe des Johannes gab spiritum salutaris poenitentiae et fidei in Christum de peccatorum remissione und errettete vom zukünftigen Zorn.“

der zutreffendſte auch für letztere in Anſpruch genommen: „dum quos baptizamus in mortem Christi sepelimus h. e. in eum numerum adscribimus, qui per omnem hanc vitam peccatis mori et vivere justitiae debeant“, was eben poenitentia ſei (ganz nach der Auffaſſung, wie ſie auch Calvin zumal ſeit der 2. Ausgabe der Institutio vertrat,) und nicht ohne Chriſtus und ohne Glauben an ihn geſchehen könne.

Weiter wird in der genannten Schrift de baptismate infantium in Fortſetzung der Begriffsbeſtimmung betont: es ſei die Taufe 2) prima in Christum initiatio, sacramentum regenerationis et primae in Christum insitionis. Alle anderen evangeliſchen Sakramente [1]) folgen erſt nach. Die Taufe mache (und drücke es ſchon durch ihre Formel aus), daß „der Name Gottes über uns genannt und wir Söhne Gottes zubenannt werden“.

Sehr ſtark betont Bucer Gottes Wirkſamkeit in den Sakramenten. „In ihnen allen und ſo auch bei der Taufe iſt das das Weſentliche, daß Gott ſelbſt durch ſeine Kirche pollicetur, donat exhibetque.“ Der Täufling ſagt nicht: Ich taufe mich ſelbſt und bezeuge damit, daß ich mir ſelbſt abſterben wolle. Sondern die Kirche hat die Gewalt, Sünden zu vergeben, und ſpricht durch ihren Diener: Ich taufe dich, und nicht: dazu, daß du dir abſterbeſt, ſondern: auf den Namen ꝛc., d. h. daß du nun ſeieſt in fide, curaque et nomine Dei, filius Dei“ [2]).

Zur Kindertaufe ſodann übergehend, bezeichnet Bucer als ihr Fundament die göttliche Verheißung an Abraham, daß er ſein

---

1) Als ſolche werden neben dem Nachtmahl noch genannt: die Handauflegung, als Weihe zu beſonderem Dienſt; die unctio olei, wodurch noch ein höheres Kraftmaß des Geiſtes, ſei's zur Heilung, ſei's zum Kirchendienſt, exhibiert werde; der afflatus Christi post resurrectionem als Mitteilung des h. Geiſtes zur Adminiſtrierung der Sündenvergebung. Intereſſant zur Illuſtration von Bucers weiterem Sakramentsbegriff.

2) „Ich taufe dich, d. i. ich ergibe dich Gott Vatter, Sun und h. Geiſt, nimme dich an im zu einem Kind, leibe dich Chriſto ein, daß jez er dein Heiland, der Vatter auch dein Vatter ſeye und dich der h. Geiſt in allem lere und füre“ (Bericht an die Kirche zu Münſter, Kap. VII).

und ſeines Samens Gott ſein werde. So ſeien nun alle, die an Chriſto gläubig hangen, in Wahrheit Abrahams Söhne. Jeſus habe die Kinder geſegnet und gelehrt, es komme ſo wenig auf das Erwachſen-ſein an, daß vielmehr die Erwachſenen ſelber werden müßten wie die Kinder, die einzig auf ſein Verdienſt ſich ſtützen und nichts Eigenes haben. Der Segen, den Chriſtus ihnen gebe, ſei nichts anderes als die redemptio, indem ohne ſie alles „maledictioni subjectum“ [1]).

Der Einwand, nicht alle Kinder ſeien erwählt, halte nicht Stich, weil das ebenſo wenig von allen erwachſenen Anrufern des göttlichen Namens geſagt werden könne, und doch ſcheue man ſich nicht, zu predigen: Wer den Namen des Herrn anruft, der wird ſelig werden. So könne man ſich auch an der Abraham gegebenen Verheißung genügen laſſen und alle Kinder taufen, die von ihren Eltern Chriſto dargebracht werden. Wie wollten wir kurzſichtige Menſchen anders beurteilen, wer Gottes und alſo der Taufe fähig ſei, wenn nicht entweder nach der Petenten eigenem, oder, wenn's ein Kind, nach dem Bekenntnis derer, in deren Gewalt es ſich befindet? Wenn Gott ohne Bedenken die Beſchneidung allen Kindern zuerkannt und Chriſtus beim Segnen keinen Unterſchied gemacht, ſollten wir dann für die Reinheit der Kirche beſorgter ſein? Ohne Zweifel ſondere Gott einen jeden von Mutterleib zu dem aus, wozu er ihn beſtimmt habe. Es diene alſo zu ſeiner Ehre, wenn durch die Kindertaufe prädiziert werde, daß ſeine Gnade und Erlöſung alles wirke, und daß es viel weniger auf unſer Wollen, Laufen und Verſprechen ankomme. Das ganze Heil ſei ſein Werk. Wären wir nur nachher recht treu im Erziehen und Lehren, dann hätte das unterſchiedsloſe Taufen der Kinder keine Gefahr!

---

[1]) Es ſei damals eben die rechte und ganze Haushaltung der Kirche mit Schlüſſelgewalt und Sündenvergebung und Taufe noch nicht aufgerichtet geweſen. Aber jetzt ſei kein Grund, den Kindern die Taufe zu verſagen; man dürfte ſie nur denen abſchlagen, die Chriſto nicht angehörten und ſeines Todes nicht teilhaftig wären (Bericht an die Kirche zu Münſter, Kap. VIII). Res sacramentum ſei immer die Gemeinſchaft Chriſti (Kap. XI). Und in den Enarrationes in Epist. ad Rom., p. 296: „Infantibus qui Domino benedicendi, hoc est regignendi, adferuntur.“

Wie wenig Bucer mit alledem der göttlichen Wahl vorgreifen will, erhellt aus zahlreichen, sehr starken Aussagen in verschiedenen Schriften. In der „Getrewen Warnung" vom Jahr 1527 heißt es: „Gott hat seinen Geist und Glauben an kein Sakrament geheuket. Die Erwählten liebt, die Verworfenen (Esau) haßt Gott schon im Mutterleib nach der Schrift." Allein er will, bemerkt Bucer in seinem Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. XIII), daß wir der Ordnung nach handeln, die er uns gegeben und uns gemäß ist, nicht nach seinen Gerichten, die ein Abgrund sind. Auch den Ismael hat Abraham beschnitten. Auf dem allgemeinen Gnadenratschluß in Christo, nicht auf der speziellen Prädestination beruht die Kindertaufe. Übrigens, betont Bucer, ist bei Abrahams Samen die göttliche Gnade am überschwenglichsten, die Heilspredigt permanent, die Zahl der Erwählten am größten. Darin liegt Grund genug, alle Christenkinder zu taufen. Auch bei der Fürbitte — und diese ist bei der Kindertaufe ein wesentliches Stück — nehmen wir ja keine Rücksicht auf den partikularen Ratschluß. Der Herr will zunächst ein Sammeln, nicht ein Sondern (Compelle intrare, Gleichnis vom Netz). —

Am wertvollsten ist Bucer die Kindertaufe darum, weil sie die Rechtfertigung allein aus Gnaden ohne unser Zuvorkommen ins hellste Licht stellt. Der Widerwillen gegen diese letztere ist, ob auch vielen unbewußt, das gefährlichste Gift in der Opposition gegen erstere. „Der Satan habe es auch schon bei den meisten, die den Kindertauf verfolgen, dahin gebracht, daß sie ihrer eigenen Werke mehr denn des Verdienstes Christi achten. Dies ist wohl wahr: „Die Heiligung geschicht also, daß uns Gott zu seiner Zeit sich zu erkennen und lieben giebt, und das von allen unseren Kräften, daß wir alles zu seinen Ehren thun und üben uns in guten Werken, die aber Er in uns würket und wir durch in würken, die Er bereitet hat, daß wir darin wandlen und also im gleichförmig werden dem Ebenbild Christi unser Heil und Seligkeit haben. Doch muß der Herr den ersten Stein legen." Gottes Liebe zu den Kindern der Seinen bis ins tausendste Geschlecht ist abgeschattet in unserer Liebe zu den Kindern unserer Freunde. Diese stammt aus seinem Liebeswesen, muß also in diesem ihr

unendlich viel herrlicheres Urbild haben. Nicht die Liebenswürdigkeit der Geliebten kann dieſe Liebe bedingen oder begrenzen: „Wir lieben, das wir zuvor gut ſein und lieblich befinden, er machet gut und lieblich, was er liebet.“ Das „dein und deines Samens Gott“ wolle nichts anderes beſagen als: Heiland an Leib und Seele in Zeit und Ewigkeit (gemäß Chriſti Auslegung: Gott iſt nicht ein Gott der Toten, ſondern der Lebendigen). Die göttliche Weitherzigkeit habe im Alten Bunde auch die Kinder der Knechte und Beiſaßen durch die Beſchneidung in den Bund aufgenommen; im Neuen Bunde könne nicht weniger Gnade ſein und es ſei Pflicht, dieſelbe zu verjähen und groß zu machen, indem man die Kinder taufe (Kap. XI u. VIII). Man ſage: Kinder können den Bund Gottes nicht beſchwören. Allein man thut unrecht, ſo viel Gewicht auf das Bekenntnis zu legen. „Sind nicht alle Menſchen Lüguer? Wirkt nicht Gott das Wollen und Vollbringen? Wie ging's mit den Mönchsgelübden? Das iſt nicht die rechte Rettung aus dem babyloniſchen Gefängnis, wenn man den Kindertauf abſtellt und aufhört, die Kinder dem Herrn darzubringen, der ſie doch allein fromm machen kann“ (Kap. XIX). „Der Tauf hindert je nichts an aller Lehre und Straf, wenn nur ſo vil Geiſtes da were, daß man's dapfer angriffe; wer dann nit hören wollte, weißt man wol, was der Herr ſagt: ſey er dir als ein Heid und Publikan! Alſo iſt's auch, daß ſie immer umb Bannen ſchreien, ſo der Herr als umb ſammlen ſchrehet, freintliche Lehre und Ermanung. Greiffen wir diſe an, ſo würde der Bann ſelb recht folgen. Nun iſt es nichts dann ander Leut verwerffen und verdammen, keine lieb noch uffbauen, beißen und freſſen einander, biß ſie ſich gar verzerren“ (Handlung in dem offentlichen Geſpräch).

Manche, fährt Bucer in der Schrift de baptismate infantium fort, wollen darthun, das alte Bundesvolk ſei ganz fleiſchlich geweſen und darum gar nicht nachzuahmen, während es doch vielmehr der eigentliche natürliche Ölbaum iſt, wir hingegen die Eingepfropften und während ein Saft und eine Fettigkeit von ihm auf uns übergegangen. Sind die Israeliten noch Kindern gleich geweſen, indes wir im vollen Mannesalter Chriſti ſtehen,

ſo erſcheint die Kindertaufe, auch auf Mädchen und auf gänzlich Neugeborene ſich erſtreckend, um ſo mehr als gerechtfertigt. Hat die Kirche die Vollmacht, Sünden zu vergeben, wie kann man verſäumen, ihr der Erbſünde wegen ſchon die Kinder darzubringen? Manche Väter, auch Auguſtin, ſind ja ſo weit gegangen, ungetauft geſtorbenen Kindern das Heil abzuſprechen, nicht weil ſie dasſelbe an etwas Äußerliches, ſondern weil ſie es an den in der Kirche durch Wort und Sakrament wirkſamen Geiſt gebunden. So weit gehen wir nicht, ſofern nicht förmliche Verachtung der Kirche und ihrer Spende vorliegt [1]).

Eine bloße Ausflucht iſt die Behauptung, im Alten Teſtamente ſei alles typiſch, vorbildlich und ſchattenhaft und daher in keiner Weiſe nachzuahmen, ſowie auch die andere, daß man gleich Chriſtus die Hände auflegen, nicht aber taufen ſollte, denn nach apoſtoliſcher Praxis folgt die Handauflegung nach.

Und hier führt nun Bucer den früher ſchon angedeuteten Gedanken von der göttlichen Allwirkſamkeit mit noch mehr Nachdruck aus. Es ſei falſch zu ſagen, der Gläubige empfange die Taufe zum Zeichen, daß er, der Sünde tot und durch Gottes Geiſt er-

---

[1]) Anläßlich der Wittenberger Konkordienverhandlung, Mai 1536, kam auch die Frage von der Notwendigkeit der Taufe zur Sprache. Luther hatte Verdacht, daß dieſe nicht genug betont werde. Allein Bucer verwahrte ſich dagegen, indem er die Erklärung abgab: „Nos nequaquam statuere Dominum salutem ita baptismo alligasse, ut nemo eam nisi baptizatus sit consequi possit, et omnes infantes, qui non sint baptizati (modo non ex contemptu baptismus neglectus sit) secundum veterum quorundam doctorum sententiam, pro damnatis habeantur, nihilo minus tamen nos adhortari populum, ut infantes omnes ad baptismum offerant, idque ut fiat, diligenter magistratum nostrum providere nec permittere cuiquam, ut eos baptismo non offerat. Habere quidem nos in aliquot ecclesiis hoc in more positum, ut tantum die dominico vel aliis statis temporibus ad hanc rem destinatis eos baptizemus: id autem nos ideo facere, ut sua rursus baptismo dignitas restituatur, omnesque adventicii abusus offendiculorum plenissimi aboleantur, et ut anabaptistarum criminationibus et calumniis hac ratione obviari possit; interea tamen nulli quocunque alio tempore baptismum denegari.“ Dieſe Erklärung habe Luther und die Seinen beruhigt (Bucer, Scripta Angl., p. 656).

neuert, nun in einem neuen Leben wandeln müſſe und wolle, — inſofern nämlich dadurch die eigene Bekehrungs- und Heiligungsthätigkeit beſiegelt werden ſollte. Dieſe nämlich müſſe ganz zurücktreten hinter der göttlichen Gnadenwirkſamkeit. Omnia fiunt nobis (und zwar per mortem et resurrectionem Christi), nos nihil facimus. Ipse eligit assumitque nos. non nos illum. Es handelt ſich um eine Wiedergeburt: non finximus nos ipsos, multo minus refingemus. Machen wir doch nicht das sacramentum redemptionis, alſo der allergewiſſeſten Sache und unwiderruflichen Gabe, zu einem bloßen symbolum nostrae pollicitationis, alſo welch einer zweifelhaften Sache! Die Kirche Chriſti reicht die Kraft und den Geiſt dar, und durch ſie wird die göttliche Wirkſamkeit vermittelt. — Allerdings ermahnen die Apoſtel durch die Erinnerung an die durch das Sakrament verſiegelte Wohlthat Chriſti zum neuen Leben, denn dieſes muß dem lebendigen Glauben folgen. Aber daraus darf man nun nicht ſchließen, es ſei niemand zu taufen, er ſei denn zuvor der Sünde völlig abgeſtorben. Est de substantia baptismi quod significet peccatum plane extinctum (sc. durch den Rechtfertigungsakt, forenſiſch gefaßt). — An Chriſtum glauben und auf ihn getauft werden, heißt doch, ihm als Arzt übergeben werden; die Krankheit braucht alſo noch nicht erloſchen, noch die Geſundheit hergeſtellt zu ſein. Der Eifer für die Heiligung iſt nicht die restitutio und refictio ſelbſt, ſondern ihre Frucht. Die Taufe iſt aber das Symbol der Wiedergeburt ſelbſt, nicht ihrer Frucht. — Alſo nur bei Erwachſenen kann das Gelübde, der Sünde völlig abzuſterben und Gott zu leben, vom Täufling gefordert werden. Abſolut erforderlich iſt es für die Taufe nicht; denn dieſe hat es mit der regeneratio als göttlicher Thätigkeit zu thun [1]). — Und übrigens wenn Pau-

---

1) Und nachher: „Am meiſten ſchmerzt mich, daß du dem Wort des Origenes nicht zuſtimmſt, daß die Taufe zur Abwaſchung der Sünden ſei — eine Gnade, die ſchon Kindern widerfahren kann.“ — Ehe von einer ſelbſtthätigen Bekehrung die Rede ſein kann (die übrigens ja auch ein Werk des h. Geiſtes) muß doch Chriſtus die regeneratio vollziehen. Dieſer Anfang des Heilswerkes im Kinde iſt rein objektiv. Weder unſere perditio noch unſere restitutio iſt erſt mit dem Bewußtſein davon vorhanden. Es ſcheine hinter der Gleichgültig-

lus von dem „der Sünde völlig abgestorben sein“ redet, so meint er etwas, das nicht durch unser Verdienst oder durch unsere Anstrengung geschieht, sondern nur durch Christi Verdienst, indem er, der für uns genug gethan, uns die Sünden nicht zurechnet. Das kann er aber ebenso gut Kindern gegenüber. Und sogar, daß in den Erwachsenen der Geist das glaubt und wünscht und mit Eifer verfolgt, ist Werk und Gabe Christi, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt.

Bucer ist — das läßt sich nicht leugnen — von der sonst bei den Reformierten üblichen Terminologie abgegangen. Diese verstehen gewöhnlich unter der regeneratio entweder die conversio, den grundlegenden Akt der Bekehrung durch Buße und Glauben mit Ausschluß der nachfolgenden Heiligung, oder dann noch öfter nach Calvins Vorgang, den gesamten sittlichen Lebenserneuerungsprozeß mit Einschluß der Heiligung; auch für den in so weitem Umfang gefaßten Begriff findet sich mit regeneratio abwechselnd der Name poenitentia. Bucer hingegen versteht hier wenigstens unter regeneratio das durch die redemptio idealiter gesetzte, aller subjektiven Heilsaneignung vorausgehende und sie begründende Kindschaftsverhältnis, also einen wesentlich justifikatorischen, den reatus peccati mortalis aufhebenden Gnadenakt Gottes und will die conversio und poenitentia damit unvermengt wissen. Die von A. Schweizer (Reform. Glaubenslehre II, 489 oben) angeführte Stelle bezieht sich auf die conversio. Immerhin scheint auch Bucer dieser Terminologie nicht immer treu geblieben zu sein, wie aus der von Schweizer a. a. O., S. 497 citierten Stelle erhellt: „Essentiales partes regenerationis seu poenitentiae dicimus duas esse, mortificationem carnis s. peccati, s. veteris hominis interitum, s. etiam nostri abnegationem, et vivificationem spiritus justitiae.“ Häufiger sind übrigens bei Bucer diejenigen Aussagen, wo er allerdings auch die regeneratio

---

keit gegen die Kindertaufe eine Leugnung der Erbsünde zu stecken. Umgekehrt habe Augustin die pelagianische Leugnung der Erbsünde am wirksamsten mit der Kindertaufe bekämpft, welche Polemik übrigens nicht durchgeschlagen hätte, wenn nicht die Kindertaufe in der ganzen Kirche gegolten.

bei der Taufe geſchehen oder wenigſtens ihren Anfang nehmen läßt, darunter aber ſchon eine geheimnisvolle Erneuerung durch den Geiſt verſteht, wie auch Calvin bei früh vollendeten Kindern eine ſolche poſtuliert. So redet er in den Enarrationen zum Römerbrief, die vor der Wittenberger Konkordie geſchrieben ſind, von einem in der Kindertaufe geſchehenden unbewußten Sakramentsempfang, der dem Kind nichtsdeſtoweniger den h. Geiſt vermittele, welch letzterer dann in demſelben nach der ſeinem Alter entſprechenden Weiſe zum Heil thätig ſei. Deus infantes licet nihil hujus sentientes in communionem vitae aeternae suscipit et spiritu regeneratore donat exserturo se et novam creaturam in vita explicaturo cum id juxta consilium ejus ad ejus gloriam optime ratione facturum est (zu Kap. III, p. 161). Und in Wittenberg kam er im Mai 1536 mit Luther darin überein, „die Taufe ſei als das Bad der Wiedergeburt (‚die mit dem Waſſer dargereicht und gegeben werde aus dem Werke Gottes und durch den Dienſt des Geiſtlichen‘, non nudum symbolum sed verum lavacrum regenerationis, quae virtute Dei et ministerio ministri cum aqua nobis exhibetur [Script. Angl., p. 655] totum hoc solius Dei opus, ad ministrum tantum pertinet ministerium) auch bei Kindern anzuerkennen, nicht als ob (ſo lautete Bucers Verwahrung) die Kinder durch das gehörte Wort zum Glauben kämen, ſondern (ſo lautete Luthers Erklärung) wie auch Erwachſene im Schlaf für gläubig gelten, ob ſie ſchon actu nichts von Gott gedenken und glauben (vgl. den ähnlichen Gedanken Ökolampads in meinem Artikel, „Stud. u. Krit.“ 1883, 1. Heft, S. 158)[1]), alſo ſei ein Anfang

---

[1]) Die Idee findet ſich bei Ökolampad nicht ganz vereinzelt vor; er entwickelt ſie auch 1525 in ſeinen Adnotationes zum Römerbrief (zu Kap. 4): „Et dormientes sancto spiritu non destituti sunt, tametsi non operetur in eis. — Satis adest spiritus sanctus pueris, siquidem a deo non habentur inter filios irae: operabitur autem quando et ubi sibi visum fuerit per fidem et caritatem.“ Aber freilich dieſen prinzipiellen Geiſtesempfang knüpfte Ökolampad echt zwingliſch nicht an die Taufe oder Beſchneidung: „Circumcisio signaculum et justitiae fidei, ergo sequitur propter fidem parentum et ecclesiae accepisse et illos spiritum s. vel ante

des Glaubens und zwar als ein Werk Gottes in den Kindern", ita initium quoddam fidei (quod tamen Dei sit opus) in infantibus extare, secundum ipsorum mensuram et modulum, quem nos ignoremus atque hoc se fidem nominare et malle ne de his rebus disputationes moveantur neve haec quisquam pervestigare ausit, qua nimirum ratione hoc suum opus in ipsis Dominus perficiat (Bucer, Script. Anglicana, p. 656). Nur warnte Bucer vor dem Irrtum, der Glaube werde in den Kindern bei der Taufe (actu) ex opere operato gewirkt und mit ihm die Begnadigung, also daß dieselben eben zu der Stunde die Worte des Evangeliums verstünden, ihnen glaubten und dadurch selig würden. Insofern ging er nicht so weit wie z. B. die späteren lutherischen Dogmatiker, die für die in der Taufe sich vollziehende volle, auch die Rechtfertigung in sich schließende Wiedergeburt einen actu vorhandenen Glauben als Organ der Aneignung postulierten und, weil dieser doch irgendwoher kommen mußte, ihn durch die Taufe selbst und durch das mit ihm verbundene Wort gewirkt sein ließen (Köstlin, bei Herzog, Real.-Enc. XVIII, 121). Immerhin tritt bei Bucer mehr als sonst bei den Reformierten das Bestreben zu Tage, der Taufe eine tiefere und fundamentalere Bedeutung für das Christenleben beizulegen, durch Verknüpfung der Wiedergeburt mit derselben. Hat auch Zwingli von Geisteswirkungen in Unmündigen geredet, so that er es nicht, um dadurch die Taufe zu heben, sondern um jegliche Beschränkung der Freiheit der göttlichen Gnadenwirksamkeit abzuwehren. Hat Calvin eine mysteriöse Erneuerung der Kinder für keineswegs unmöglich erklärt, so war ihm diese Annahme doch mehr ein Notbehelf für früh vollendete, weil er ein Selig-werden ohne Wiedergeburt für unmöglich hielt, bei heranwachsenden Kindern hingegen ließ er der Heilsordnung ihren regulären Gang, und selbst jene mysteriöse Wiedergeburt war ihm ein mit Überspringung der ordentlichen Faktoren gewirktes Allmachtswunder, also doch wieder keine regelrechte regeneratio. Das

---

circumcisionem, tametsi nondum in eis operatus sit utpote organis nondum idoneis."

Intereſſe, dadurch die Bedeutung der Taufe zu heben, die ihm in einem ganz anderen Sinn das Sakrament auch der Wiedergeburt iſt, lag auch ihm völlig fern. Bei Bucer hingegen iſt dasſelbe offenbar vorhanden, doch bleibt er inſofern den reformierten Grundſätzen treu, daß er einerſeits die Taufe als ſolche nicht als wirkende Urſache dargeſtellt wiſſen will, und daß ihm anderſeits nur die Entſündigung und die Setzung eines neuen Lebenskeimes als göttliche Gnadenwirkungen, welche die fundamentale Wiedergeburt konſtituieren, in Betracht kommen, während dem Prädeſtinatianer das Bedürfnis, nach einem Organ zur Aufnahme derſelben zu fragen, ferne liegt. Wird überhaupt der ſelbſtändige Wert des Glaubens durch die Prädeſtinationslehre herabgedrückt, ſo iſt vollends keine Nötigung vorhanden, dies Organ für die Wiedergeburt unmündiger Kinder ſchon zu poſtulieren, reſp. es bei der Taufe gewirkt werden zu laſſen. Nach ſeinem Bericht über die Konkordienverhandlung (Script. angl., p. 655) hat Bucer in Wittenberg eingeräumt, man könnte die Kinder auch wohl Gläubige heißen, ſofern man den Glauben etwas weiter faſſe, nämlich als jegliche Ergebung an Gott, alſo als rein paſſiven habitus der Seele, als reine Gottgelaſſenheit [1]). — Folgende Stellen mögen noch zur Illuſtration der Bucerſchen Anſchauung dienen: „Die Taufe iſt die erſte Mitteilung des Segens Chriſti, denn ſie iſt ein Bad der Wiedergeburt, und dieſe letztere iſt parallel der leiblichen Geburt, der Anfang des neuen Lebens. Chriſtus hatte, als er die Kinder ſegnete und für ſie betete, nichts anderes als den Segen der Erlöſung im Auge. — „Welche der Vater dem Sohne ſchenkt, die werden in ihn begraben, in denſelbigen tötet er die Sünde und lebt in ihnen ein neues Leben. Das geſchieht ſchon infolge der Erwählung in Unmündigen (Beiſpiel: Johannes d. T.). Die

---

1) Quodsi autem vocabulum fidei in lata significatione accipere velimus, pro qualibet nostri deditione quae fit Deo: hoc sensu etiam infantes fideles appellari posse. Nos enim simpliciter credere et docere, infantibus in baptismo veram regenerationem veramque in filios Dei adoptionem communicari et Spiritum sanctum in illis operari juxta illis datam mensuram et modulum, sicut de Johanne legimus illum Spiritu sancto repletum fuisse ab utero matris suae.

Wiedergeburt wirkt Christus in den Auserwählten und durch die Taufe wird sie dargeboten und übergeben (folgt aus Tit. 2 [„Bad der Wiedergeburt“] und Apg. 22, 16). Die Taufe geschieht nicht auf unsern Namen, daß wir etwas thun sollen (etwa das Röm. 6 Angedeutete), sondern auf den Namen des Vaters, daß er die Wiedergeburt wirke. — Der Herr kann solchen Kindern, die ungetauft sterben, auch helfen ohne den Dienst der Kirche, wo man nur seinen h. Tauf nicht verachtet und zwar das anders nit, dann daß er den alten Adam in inen tödtet und ein neues Leben durch unsern Herrn Jesum in inen schaffet. Ist die Gemeinschaft Christi, der Sünde Tod und das neue Leben an das Versagen (dem Teufel) und an das Bekenntnis Christi gebunden, so sind die ungetauft sterbenden Kinder verloren. Charakteristisch ist die Beziehung von Joh. 3, 5 auf die Taufe, sofern dieselbe das Mittel der Wiedergeburt — ein Beispiel unabhängiger Exegese. In der Schrift: de vi et usu sancti ministerii (Script. Angl., p. 593) bemerkt Bucer, aqua könne nicht den Geist bedeuten, was eine unerträgliche Tautologie wäre. Auch im unmündigen Alter ist ein der Sünde Absterben und Christum Anziehen durch Gottes Gnadenmacht wohl möglich. Die Erwachsenen sind actu auch nie schon völlig der Sünde gestorben, sondern das ist das fortwährende Werk des Geistes in ihnen.“ Sämtliche Stellen aus der Schrift: Der Prediger zu Straßburg Bericht aus der h. Schrift von der recht gottseligen Anstellung und Haushaltung christlicher Gemein, vom h. Tauf ꝛc., an die Kirche zu Münster in Westfalen, 5. März 1534 (Kap. VIII. XII. XVI. XVII). Noch bestimmter sprach sich Bucer darüber in seiner Explicatio der Articuli Concordiae aus: „Cum de talibus infantibus, qui sunt in ecclesia, dictum sit: Non est voluntas Patris, ut pereat unus ex illis, constat infantibus per baptismum contingere remissionem peccati originalis et donationem Spiritus sancti qui in eis efficax est pro ipsorum modo. Rejicimus enim errorem illorum, qui imaginantur infantes placere Deo et salvos fieri sine actione aliqua Dei, cum Christus clare dicat, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei. Etsi igitur nos

non intelligamus, qualis sit illa actio Dei in infantibus, tamen certum est in eis novos et sanctos motus effici, sicut et in Johanne in utero matris novi motus fiebant. Nam etiamsi non est imaginandum, quod infantes intelligant, tamen illi motus et inclinationes ad credendum Christo et diligendum Deum sunt aliquo modo similes motui fidei et dilectionis. Hoc dicimus, cum infantes dicimus fidem habere. Ideo enim sic loquimur, ut intelligi possit, quod infantes non fiant sancti et salvi sine actione divina in ipsis. Quamquam igitur mos est alicubi, ut certis diebus publice administretur (vgl. oben S. 501) baptismus, tamen docendi sunt homines, si quid periculi est vitae infantium, ut eos interim baptizari curent, et ministri debent talibus impertiri baptismum." Der Gedanke: das Kind ist getauft! hat also doch für die Beruhigung christlicher Eltern inbetreff seines Seelenheils auch bei schnellem Tod desselben, wo eine Nottaufe erforderlich wird, einen großen Wert. Dessenungeachtet will Bucer, wenn er von der Notwendigkeit der Taufe redet, nur eine „necessitas ministerii et jussus Dei", nicht aber eine „necessitas salutis" gelten lassen (Script. Angl., p. 668). Nur in der Betonung dieses letzteren hat er die ungeteilte Zustimmung der reformierten Kirchenlehre. Sonst läßt sich in seinem Standpunkt etwas Halbes und Schwankendes nicht verkennen. Der oben S. 501 erwähnte Verdacht Luthers hat zu viel Eindruck auf ihn gemacht.

Die alte Kirche — so fährt Bucer in der Schrift de baptismate infantium fort — ist einstimmig für die Kindertaufe [1]). Origenes bezeugt ihren apostolischen Ursprung. Augustin sagt: „Wie der Schächer ohne die für ihn unvollziehbare Taufe durch

---

[1]) Auf diese Einstimmigkeit legt Bucer großes Gewicht. „Der Kindertauf hat die ganze Kirche für sich und wie hoch schlägt Paulus im ersten Kor.-Brief das Beispiel anderer Gemeinden an!" (Bericht an die Münsterer, Kap. XVI).

ſeinen Glauben ſelig wurde, ſo kann umgekehrt den Kindern ohne den für ſie ebenfalls unvollziehbaren Glauben durch die Taufe das Heil zuteil werden". Daß das Sakrament an und für ſich einen großen Wert haben muß, iſt nach Auguſtin daraus zu ſchließen, daß es als signaculum justitiae fidei im Alten Bund auch denen zuteil wurde, die noch nicht zur Gerechtigkeit glauben konnten. Cyprian betrachtete die Kindertaufe als ſo ſelbſtverſtändlich, daß er nicht einmal ein Warten bis zum 8. Tage zuläſſig fand, weil ja des Menſchen Sohn gekommen, der Menſchen Seelen zu erhalten, nicht zu verderben.

Aus dem beifälligen Citieren dieſer Zeugniſſe aus der alten Kirche erhellt deutlich, daß auch Bucer Beſchneidung ſowohl als Kindertaufe als Siegel des vollen Gnadenheils betrachtet. Den von der Beſchneidung herzunehmenden Beweis für die Kindertaufe hat er allerdings weniger in der Schrift de baptismate infantium als vielmehr in dem Bericht an die Kirche zu Münſter des Näheren beleuchtet, im ganzen natürlich in der herkömmlichen Weiſe, doch ſo, daß er ſehr ſtark betont, es habe ſich ſchon im Alten Bund um ein geiſtliches Verhältnis zu Gott, das in Ewigkeit bleibt, gehandelt, und es hätten hiernach demſelben nicht die fleiſchlichen, ſondern nur die geiſtlichen, der wahren Beſchneidung (davon die äußere am Fleiſch nur der Schein und Schatten) teilhaften Nachkommen Abrahams eigentlich angehört; von den erſteren ſei dies Bundeszeichen gewiſſermaßen uſurpiert. Weil man den Paulus, der Geſetz und Evangelium einander entgegenſetze, mißverſtanden, habe man den Alten Bund zu einem fleiſchlichen und irdiſchen gemacht, als ob dort nichts als Figuren, Zeremonieen und tote Werke wären und als ob erſt wir Chriſten den reinen Geiſt und die wahre Frömmigkeit hätten. Nach Hebr. 11 kam's vielmehr im Alten wie im Neuen Bund auf den Glauben an. „Von Anfang bis ans Ende der Welt iſt nur ein Volk Gottes, allein daß wir am Geiſt ſollen reicher ſein, nur ein Bund der Gnaden, allein daß dieſer ſich nun weiter ſtrecket und mehr eröffnet iſt, ein Geiſt, ein Glaube, nur iſt's bei den Alten alles dunkler, unfreier und deshalb mit mehr äußerer Zucht verbunden und allein bei denen recht offenlich und herr-

lich gewesen, die auch nach dem Geist [1]) Kinder Abrahä waren. Diesen geistlichen Kindern und nicht den fleischlichen sind die Sakramente gegeben, wennschon letztere sie auch empfingen, und diesen geistlichen Kindern sind wir Gläubige aus den Heiden eingeimpft. Bei uns nun sollte alles noch erwachsener und vollkommener sein.' Mit einem Nachdruck, wie man es sonst bei den Reformierten nicht durchweg trifft [2]), wird hier die Unabhängigkeit des Gnadenbundes von der physischen Abstammung hervorgehoben, und darum auch hin und wieder daran erinnert, daß nicht bloß geborene Israeliten, sondern ebenso Fremdlinge und Beisassen samt ihren Kindern in denselben Aufnahme gefunden. Die Anbietung der Bundesgnade geschieht in weitherzigster Weise an alles Volk, und in diesem Sinne schließt die Verheißung auch den Samen ein; wirkliche Bundesglieder hingegen sind nur die Gläubigen. Auf 1 Kor. 7, 14, wo die Gegner ganz ohne Grund die eheliche Geburt verstehen, erklärt Bucer, seine Anschauung nicht gründen zu wollen, obgleich ihm unzweifelhaft sei, daß Paulus hier sagen wolle, solche Kinder gehörten (eben in jenem weiteren Sinne) in den Gnadenbund (Kap. IX. X. XXI). Ob nun aber der Standpunkt, auf den er sich auf Grund der idealen paulinischen Anschauung in der Betrachtung des Zusammenhangs von Altem und Neuem Bund stellt, das volle theologische Recht giebt, oder gar die Nötigung in sich schließt, um der Beschneidung willen, die eben doch an der nationalen Form haftete, in welcher das alttestamentliche Bundesverhältnis sich ausprägte, das neutestamentliche Sakrament der h. Taufe geradezu in eine Kindertaufe zu verwandeln, ist mir doch sehr fraglich, und ich habe es in meiner Abhandlung über Zwinglis Tauflehre (a. a. O., S. 243) bestritten. Ich kann die Sache auch jetzt nicht anders ansehen, trotzdem daß mir eben auf Grund der paulinischen Anschauung Bedenken gegen meine Auffassung von befreundeter Seite ausgesprochen worden sind. Es muß eben doch zur Rechtfertigung der Kindertaufe die Rücksicht

---

1) „Nach dem Fleisch" ist hier jedenfalls Druckfehler.

2) Vgl. z. B. Calvin in m. Abhdlg. oben S. 443 ff. Schweizer, Ref. Dogmatik II, 622, Zeile 6.

auf praktisch-kirchliche Bedürfnisse durchaus zuhilfe genommen werden, da eine rein theologische Begründung unmöglich ist.

Zu der Schrift de baptismate infantium zurückkehrend, hören wir Bucer am Schluß noch allerlei spezielle Einwürfe widerlegen. Der Konzession, welche die Kindertaufe gestatten, sie aber nicht als die wahre und volle Taufe Christi gelten lassen will, hält er entgegen, daß an eine nach den Stiftungsworten durch die Kirche zugediente Taufe, der volle Segen geknüpft sei, nämlich die remissio peccatorum. Und wie dies zu verstehen, erhellt aus dem Vorigen. Nach der gegnerischen Anschauung soll die res baptismi (i. e. regeneratio) mit der Taufe sofort voll und ganz verwirklicht sein, und daher eine Kindertaufe, streng genommen, unzulässig. Bucer erwidert: „Wenn man das so versteht, wie Paulus, der auf Christum blickend stets perfektisch redet und das Heil als vollendet darstellt, so ist es Wahrheit, schließt jedoch alsdann die Kindertaufe nicht aus. Aber, fährt er fort, es beschleiche ihn doch eine Angst, wenn er bedenke, zu welchen Irrtümern die Bestreitung der Kindertaufe schon geführt: da hätten sich die zum zweitenmal Getauften für sündenfrei gehalten und nicht mehr für nötig gehalten zu beten: Vergieb uns unsere Schulden, weil dies Gebet den Aposteln gegeben worden, als sie den h. Geist noch nicht empfangen. Dazu könne es führen, wenn man die Vollkommenheit (perfectio) beanspruche, aber nicht für Christi Werk, sondern für sein eigen Thun oder seinen eigenen Zustand. Was uns gegeben ist in der Taufe, wird erst dann in uns vollkommen und fertig sein, wenn wir das Fleisch abgelegt. Nachher betont Bucer nochmals, die Verwerfung der Kindertaufe, das Schibboleth aller Häretiker dieses Zeitalters, deren Schriften „seit diesen acht Jahren" er genau verfolgt, beruhe auf einem Werkvertrauen; da heiße es: Wenn wir, zum zweitenmale getauft, uns anstrengen, so können wir's dahin bringen, daß wir nicht mehr sündigen [1]).

---

[1]) Bucer zeigt dann noch in sehr interessanter, doch hier nicht weiter auszuführender Weise, auf was für traurige und teilweise einander entgegengesetzte Irrtümer diejenigen geraten seien, welche die Kindertaufe geleugnet und ihretwegen der Kirche Valet gesagt.

Die Kindertaufe wurde auch in faſt moderner Weiſe vom Standpunkt der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit aus angegriffen (vgl. ähnliche Einwürfe in m. Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 265). Da hieß es: Früher ſei die Taufe die Thüre zur Kirche geweſen; die Einverleibung der durch ſie Gereinigten ſei auf freien Entſchluß hin erfolgt, und die nachher Wortbrüchigen habe man exkommuniziert. Jetzt hingegen ſei die promiscue erteilte Taufe zum Geſpött geworden, und man könne Abgefallene kaum mehr exkommunizieren, weil ſie ja nichts verſprochen bei ihrer Taufe. Dagegen bemerkt Bucer: Noch jetzt iſt die Taufe die Thüre der Kirche, wennſchon mit ihr die Reinigung erſt beginnt, nicht aber ſchon vollendet iſt. Hat die Kindertaufe keine Berechtigung, ſo iſt die ganze bisherige Kirche ohne Wahrheit geweſen; ja ſchon der Alte Bund war das Widerſpiel von einer Kirche. Warum ſollte man die Untreuen nicht dennoch exkommunizieren können? Steht's denn in unſerem Belieben, wem wir uns übergeben wollen, ob Chriſto oder dem Teufel, ſo daß man mit den Kindern zuwarten müßte? Und doch ſind wir ja durch Chriſtum geſchaffen und gehören ihm ganz an. Man frägt das Kind auch nicht, ob es ſeinen Eltern wolle gehorſam ſein. Treffend rekurriert Bucer auf das göttlich Gegebene und Geordnete, aller Willensfreiheit als Norm Vorausgehende (vgl. meine Abhdlg. über Zwinglis Tauflehre a. a. O., S. 226). So gut man einen Sklaven der Treuloſigkeit überweiſen könne, obgleich er im leibeigenen Stande geboren ſei, ſo gut habe man hierzu ein Recht den in der Kindheit Getauften gegenüber. Vergleiche dazu im Bericht an die Kirche zu Münſter (Kap. XXII): Auch der Ungläubigen Kinder ſoll man taufen. Denn die Kinder gehören noch mehr „der Gemein und Stadt" denn ihren Eltern an, ſo daß jene z. B. im Krieg über ſie verfügen, ferner ſie im jugendlichen Alter nötigenfalls den Eltern wegnehmen kann behufs beſſerer Erziehung. Hierfür beruft ſich Bucer ſogar auf Plato! Die Gemeinde hat alſo geradezu die Pflicht geiſtlicher Vaterſchaft auszuüben und den Kindern nichts vorzuenthalten, was ihnen zum Heil förderlich iſt. „Eine gottesfürchtige Obrigkeit ſoll dafür ſorgen, daß die in Gottes Gemein kommen, doch nit offentlich

wider Gott handlen und im ire Kind entziehen.“ Bei den Juden mußten sich die Fremdlinge auch unterziehen, und so sollte man den Juden und Türken, die unter den Christen zwar wohnen, aber sich nicht Gott ergeben wollen, „ein gesondert Ort eingeben, da sie allein bei einander wohneten“.

Wenn endlich Bucer sein eigenes, irgendwo in einer Schrift abgelegtes Geständnis, er finde keine ratio instituendae ecclesiae, vorgehalten und die Schuld in der mit vielen Übelständen verbundenen Kindertaufe gesucht wird, so bestätigt er, daß er anfänglich nicht recht gewußt, wo hinaus, als bei der großen religiösen Entzweiung und Verwirrung die besten oft sich ferngehalten, Neuerungssüchtige hingegen sich angeschlossen. Aber er sei zur Überzeugung gekommen, daß zur Kirchenleitung gehöre: reine Predigt, Kirchenzucht, durch Geistliche und Älteste geübt, Jugendunterricht und, wenn man auf eine öffentliche professio so viel Gewicht lege, die Konfirmation mit Handauflegung [1]) (nach Hieron. contr. Luciferianos).

---

[1]) Mehrfach, auch in dem Bericht an die Kirche zu Münster (Kap. VIII) und in den späteren Unionsschriften hat Bucer eine Wiedereinführung der Konfirmation in gereinigter Gestalt befürwortet. Mit dem Gedanken scheint aber zuerst Ökolampad in Basel praktischen Ernst gemacht zu haben. Von ihm teilt Hagenbach (Leben Ökolampads, S. 284 ff.) eine förmliche Konfirmationsrede mit, der eine der jetzigen analoge Auffassung des kirchlichen Aktes zugrunde liegt. Aber schon in Zwinglis „Auslegung der Schlußreden“, Art. 15 finden sich Keime. Vgl. C. Pestalozzi, Die Konfirmation, Verhandlungen der asketischen Gesellschaft von Zürich (1882), S. 54 ff. Wenn man freilich in der 1548 geschriebenen Schrift Bucers: „Epitome, hoc est brevis comprehensio doctrinae ac religionis christianae, quae Argentorati annos jam ad XXVIII publice sonuit“ im 17. Artikel eine förmliche Lehre von der Konfirmation findet: „Credimus ac docemus, eos qui baptismum perceperunt infantes et per catechismum, quem ministri diligenter cum eis exercere eisque inculcare debent, de fide Christi tantum edocti sunt, ut eam coram Ecclesia Dei etiam confiteantur: eos inquam post talem confessionem precibus universae Ecclesiae et secundum exemplum Domini Marc. 10 impositione manuum atque etiam sacra Coena ad perseverantiam in fide vitaque Christiana confirmandos esse“ (Script. Angl., p. 178), so gewinnt man ganz den Eindruck, Bucer rede hier von einer zu Straßburg längst eingeführten kirchlichen Handlung. Es scheint aber eine solche doch nicht

Am Schluß warnt Bucer vor unbesonnenen Neuerungen. Solche Lehren verwüsten die Kirchen und helfen nur dem Papsttum wieder auf, wie zu Waldshut und anderwärts geschehen. Mit keiner anderen Neuerung habe es Eile als mit derjenigen unseres Lebens nach dem Bilde Christi.

So viel Schönes, Treffendes und Anregendes unstreitig diese Schrift Bucers enthält, so kann man doch die Frage kaum unterdrücken, was wohl Zwingli zu der so oft schillernden Ausdrucksweise gesagt haben würde. Offenbar hätte dies Geistesprodukt seines Freundes und fleißigen Korrespondenten ihn nur halb befriedigt. Man stelle übrigens eine genaue Vergleichung an mit dem, was Bucer 9 Jahre früher in dem Büchlein „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neuerungen ꝛc." (oben S. 458ff.) und auch noch in den Enarrationes zu den vier Evangelien geschrieben, so wird man eine seiner Position im Abendmahlsstreit allerdings nur entsprechende Wandlung nicht verkennen können. Dort hat er noch wiederholt und angelegentlich betont, die Taufe sei ein äußerlich Ding und mache nicht selig, dort hat er, um noch eine besonders signifikante Stelle hier nachzutragen, ermahnt: „Lasset uns doch fleißig ansehen die Lehre Christi und der Apostel! Wie wenig findet ihr da vom Nachtmahl, wie wenig von der äußeren Taufe, wieviel aber vom geistlichen Essen und Trinken

---

nachgewiesen werden zu können. Noch in der späteren Schrift de regno Christi empfiehlt er die öffentliche Konfirmation sehr; denn wiewohl es nicht an unserem Versprechen, sondern an des Herrn Gnade liege, sei es doch electis peracre calcar, si quid graviter et sancte promiserint (Scr. Angl., p. 34). In seiner censura super libro sacrorum seu ordinationis ecclesiae atque ministerii ecclesiastici in regno Angliae ad petitionem R. Archiepisc. Cantuar. Thom. Cranmeri conscripta vom Jahre 1551 hingegen warnt er vor übereilter Konfirmation: „Ne pueri ad publicam illam et solennem confessionem fidei et obedientiae Christi professionem ante admittantur, quam etiam vita et moribus fidem suam et propositum vivendi Deo declaraverint." Im Folgenden wird dies noch weiter ausgeführt und förmliches christliches Leben gefordert: „— in quibus haec novi hominis signa necessaria non appareant, horum nescio qua bona conscientia possit recipi fidei confessio illa maxima publica et solennis in Ecclesia; sunt enim hac columnae et firmamenta veritatis."

des Leibes und Blutes Christi, wieviel von der geistlichen Taufe: vom Glauben, vom Absterben der Sünde und einem neuen geistlichen Leben [1]). Dort ging Bucer noch ganz mit Zwingli einig in der allerdings abstrakten Scheidung zwischen Äußerlichem und Innerlichem [2]). Hier führt er, ohne gerade zu widersprechen, doch eine ganz andere Sprache und hat sich sogar in einem Punkte dem lutherischen Lehrtypus genähert. Der Unterschied springt vollends in die Augen, wenn man noch folgende Äußerungen in den gleichzeitigen, schon mehrfach citierten Schriften vergleicht: „Die Sakramente sind deutliche Zusagen und Darreichungen der Güte Gottes gegen uns durch Christum, unseren Herrn, und die irren, welche sagen, daß wir durch sie bezeugen, wie wir uns gegen Gott halten wollen. — Die Sakramente sind vom h. Geist nicht zu sondern, „auch die Beschneidung und das Handauflegen sind nicht ohne den erneuernden Geist gewesen, obgleich die Kinder kein Bewußtsein davon hatten. Wir sollten nicht allzu genau auf die Zeichen des gegenwärtigen Geistes sehen, sondern von jedem das Bessere hoffen. Gottes Barmherzigkeit sondert sich die Seinen schon im Mutterleib aus und will auch unseren Kindern gnädig sein“ (Handlung in dem offentl. Gespräch zu Straßburg jüngst im Synodo gehalten gegen Melch. Hofmann durch die Prediger daselbst 1533). — „Es hat Gott gefallen, sein Gedeihen durch und zu söllichem Pflanzen und Begießen, d. i. Dienst am Wort

---

1) Baum a. a. O., S. 296; u. oben S. 474, Anm.

2) Nicht nur Zeichen und Sache, sondern sogar Wort und Zeichen riß Bucer einst auseinander, so daß dann wirklich von einem signum nudum et obscurum keine glaubenstärkende Wirkung zu erwarten war; so noch in der Apologia vom Jahre 1526: „Ecqui signa ista fidem verbi Dei confirmarent, quae signa Dei ignoras, nisi antea verbo credideris? Perinde est ac si diploma Caesar novo et insolito signo signatum mitteret, quod nunquam nisi eodem diplomate signum suum prodidisset, qui tamen non aliunde sciret id diplomatis a Caesare profectum, certe signo illo antehac nunquam viso, nemo moveretur, ut illi diplomati fidem haberet.“ Gewiß! Ohne Autorisation durch das Stiftungswort ist das Zeichen überhaupt gar nichts Sakramentliches mehr. In den späteren Schriften nun hat Bucer diese unnatürliche Abstraktion aufgegeben und den früheren Standpunkt verlassen.

und Sakramenten, zu geben.“ Der Glaube kommt aus dem Gehör des gepredigten Wortes (Röm. 10). — An ſich ſelbſt ſind die Sakramente kein Kanal der Gnade, aber „Gott bedient ſich ihrer und teilt eben denen und damit ſeinen h. Geiſt und ſeine Gnade mit, wann und welchen er giebt, dasjenige, ſo in den Sakramenten fürtragen und dargereichet wird, wahrlich zu glauben und alſo mit gläubigem Herzen anzunehmen. — Würde man Zeichen und Geiſt von einander ſondern, ſo wäre der Tauf nicht mehr ein Tauf Chriſti, als welcher (Chriſtus) ja tauft mit dem h. Geiſt, auch könnte er nicht ein Bad der Wiedergeburt heißen [1]). Der Geiſt kann

---

[1]) Man vgl. damit die Stellen in der Apologia vom Jahr 1526: Quod baptismo arcanae literae peccatorum ablutionem vitaeque innovationem videntur tribuere, ita faciunt, ut sincero oculo facile appareat ea baptismo Christi, qui Spiritu baptizat, non hominis, qui aqua, competere. Stat ergo firmum nihil omnino sive sacramentorum seu rerum aliarum salutem vel integrare vel confirmare. Wer da lehre, daß Gott ſich ihrer (ähnlich wie der Heilkräuter) zur Heilung der Seele instrumenti vice bediene, könne ſich hierfür jedenfalls nicht auf den h. Geiſt berufen. Man vgl. damit ferner die Stelle aus dem Kommentar zu Matthäus, auf welche ſich Steitz (bei Herzog, Real-Enc. XV, 450) mit der Bemerkung beruft, beſtimmter laſſe ſich nicht zwiſchen Waſſer- und Geiſtestaufe ſcheiden: „Durch die Waſſertaufe wird man unter die zu Erneuernden aufgenommen, die Geiſtestaufe iſt das eigentliche Bad der Wiedergeburt, die Einleibung in Chriſtum, die Abwaſchung der Sünden; das alles aber wirkt Chriſtus durch ſeinen Geiſt und gebraucht dazu den Dienſt der Kirche in Wort und Zeichen, welche letztere darum Sakramente heißen, weil ein anderes inwendig in der Kraft Chriſti geſchieht und ein anderes äußerlich geſehen wird; auch darf man ſich nicht daran ſtoßen, wenn die Schrift bisweilen von dem Zeichen als Wirkung ausſagt, was dies nur bedeuten, aber der Geiſt allein wirken kann.“ Die erſte Ausgabe des Kommentars zu Matthäus ſtammt aus dem Jahr 1527 (Baum, Bucer und Capito, S. 591). Baum hat ſie aber nicht geſehen, und auch ich habe leider ihrer nicht habhaft werden können. Obiges Citat iſt auch ohne Zweifel nicht dieſer erſten, dem Anſchein nach ſelbſt in Straßburg nicht vorhandenen Ausgabe entnommen, ſondern einer der ſpäteren als „recognitae et auctae“ bezeichneten. Wohl möglich, daß die erſte Ausgabe noch ſtärkere Stellen dualiſtiſcher Färbung enthielt; denn der Kommentar zu Matthäus war es, auf Grund deſſen Bucern (laut ſeiner Nachricht vom Marburger Geſpräch bei Simmler, Geſammelte Urkunden II, 2, S. 499) eine „peſtilenzialiſche

doch das eigentliche Gnadensiegel bleiben, wenn man schon die Sakramente auch so nennt“ [1]). Bucer zeigt sehr viel Sinn für die fürs Gemüt bestehende lebendige Gegenwart des Herrn in seinem Sakrament und für die besiegelnde innerlich entzündende Kraft des letzteren. Darin trifft Bucer nun ganz mit dem späteren Zwingli zusammen. Man meint dessen Expositio fidei Christi vor sich zu haben, wenn man Bucer die Sakramente mit Trauring, Schwert und anderen derartigen Symbolen und Emblemen vergleichen hört. „So sind wir geschaffen, so geben wir einander einen großen

---

Lehre von dem äußerlichen Wort und den Sakramenten“ zur Last gelegt worden. Bucer freilich beruft sich ebend. auf die stetige Gleichförmigkeit seiner Lehre (S. 502). Und auch die Art, wie er in der nämlichen Nachricht (Epistola nuncupatoria ad Academiam Marpurgensem de servanda unitate Ecclesiae etc. den Enarrationes perpetuae in quatuor sacra Evangelia recogn. Argent. 1530 vorausgeschickt) a. a. O., S. 495 f. die Unterzeichnung des Marburger Artikels von der Taufe gegen den Vorwurf, damit die frühere Lehre widerrufen zu haben, rechtfertigt, entspricht ganz dem Geiste Zwinglis. Da heißt es: „Ad fidem baptismus pertinet, sicut a Paulo et circumcisio signaculum fidei dicta est. In adultis enim fidei professio est, nam eos nisi ante credant nemo baptizat; in infantibus vero ad fidem initiatio est, quantum quidem hujus nos praestare dederit Deus, fidem enim ipse efficit, ubi et quando sibi visum fuerit.“ — Immer habe man ferner gelehrt, die Taufe sei nicht nur gegenseitiges Erkennungszeichen der Christen als „initiatio in gregem Christi“, sondern auch Pflichtzeichen „quo simul ad moriendum nobis vivendumque Christo moneamur“, also „vitae Christo dignae professio“. „Quae vita cum in infantibus quoque, iis quos ab utero matris cum Paulo Pater segregat, dono Christi saepiuscule incipiat, et illis baptismum damus.“ Aber immer habe man bestritten, daß das Heil durch unser Thun oder Reden auf irgendjemanden komme. Auch wirke Christus bei unserem Taufen nicht immer mit durch seinen Geist. Wenn man erklärt habe, daß zur Taufe als einem Gotteswerk „fidem requiri“, so habe man den Glauben gemeint „quae suo se tempore proferat“, indem „quicunque baptizantur in hoc baptizentur, ut Christum tandem induant, quod haudquaquam absque fide fieri potest.“ „Sed quid opus verbis, eo quod in hoc articulo subjectum est ‚quae regenerat ad vitam‘, satis utrique expressimus, fidei atque adeo fidei largitori Christo, non aquae omnem regenerationem ferri acceptam.“

[1]) Aus der Schrift: „Der Prediger zu Straßburg Bericht ꝛc.“ 1534, Kap. VII.

Willen und hitzig Gemüth nit allein mit Worten, sondern auch mit Deuten, Geberden und sichtbarlichen Zeichen dar. Und niemand hat größer und voller Herz uns wohlzuthun als Gott. Deshalb hat er zu seinen Verheißungen und Gnadenanbietungen, item zu unserm Ergeben auf seine Genad, auch der Verbrüderung unser durch einander in ihm Zeichen und Geberden verordnet" [1]). Immerhin wurde es Bucers phantasiereicher Natur leichter, den zwinglischen Dualismus zu überwinden und z. B. in der Exegese dem mystischen Tiefsinn der Schrift gerecht zu werden.

Dasselbe tritt auch in der 1530 dem Augsburger Reichstag überreichten Confessio Tetrapolitana, die vornehmlich Bucer zum Verfasser hat, besonders in der Abendmahlslehre zutage, und ist in deren Würdigung eine von der Schrift „Grund und Ursach" abweichende Färbung unverkennbar [2]), während hingegen der einleitende Artikel de sacramentis sehr kurz und nüchtern gefaßt ist (sacra symbola — invisibilis gratiae visibilia signa — quibus quasi fidei professio fit [3])), und während in dem Artikel de baptismo

---

[1]) Aus: „Handlung in dem offentlichen Gespräch ꝛc."

[2]) Während es vor 9 Jahren noch hieß: „Nachtmahl halten ist ein äußerlich Ding und an und für sich nicht von Nöthen, weshalb wir Niemanden dazu zwingen — wenn sie nur alle das Wort Gottes hören!" und: „Essen und Trinken heißt dich der Herr, das ist leiblich, aber allein darum, daß du seiner, der Leib und Blut für dich dahingegeben, gedenkest, ihm glaubest, dankest und gehorsamest" — so heißt es nun in der Tetrapolitana: „Nam summo nostri studio semper docent et adhortantur, ut simplici quisque fide haec Domini verba, rejectis universis hominum commentis falsisque glossis, amplectatur eorumque sententiae, omni submota vacillatione, animum addicat, ipsa denique sacramenta, in vivificam animarum suarum alimoniam quanta possit religione sumat. Id quod multo quoque jam et saepius et religiosius apud nos quam antea fieri solet."

[3]) In der Verteidigung der Konfession verwahrt sich Bucer gegen jene Auslegung seiner Worte, als ob ihm nur der zweite Gesichtspunkt, also die kultische Bedeutung der Sakramente wichtig wäre. Er betont in erster Linie ihren Wert für das subjektive Glaubensleben als invisibilis gratiae visibilia signa, aber ganz im Sinne des späteren Zwingli: sie seien wie das Wort ge-

die mystischen Schriftaussagen (eo sepeliri nos in mortem Christi, coagmentari in unum corpus, Christum induere, esse lavacrum regenerationis, peccata abluere, nos salvare) zwar acceptiert, aber sofort mit der Erklärung verklausuliert werden: „Haec vero omnia sic intelligimus ut ea Petrus interpretatus est cum ait: Cujus figurae nunc respondens baptisma nos quoque salvos reddit, non depositio sordium in carne sed conscientiae bonae in Deum professio. Absque fide enim impossibile est placere Deo, et gratia servamur, non nostris operibus (also auch nicht durch ein opus operatum). Man kann mithin nicht sagen, daß Bucer die Grenzlinie überschritten, vollends nicht, wenn man in seiner Verteidigung der Konfession liest: „Ist aber aller Zank, den diese Doktoren mit uns haben, darumb daß sie nicht leiden mögen, daß wir all unsre Fromkeit und Seligkeit dem einigen Verdienst Christi zugeben, sonder wöllen als auch ir eigen Thun mit einmengen und verkaufen. Daß aber der Tauf die Erbsünde in Kindern und die würckliche inn Alten austilge, geben wir gern zu nach dem Verstand, den wir aus Petro, Paulo und Augustino dargethan haben, daß do sei und solchs thue die Kraft Christi, der allein sein Volk von Sünden erlöset. Dann wo er seinen Geist verleihet und die Kinder oder Alten dem Vatter versünet, werden inn ihnen alle Erb- und andere Sünd also ausgetilget, daß sie ihnen nicht werden zugerechnet und sie nicht mehr verdammen mögen. Sonst befunden wir leider alle die Erbsünden, aus deren dann auch die würklichen Sünden entspringen, so lang wir hie leben." Worauf es uns ankommt, ist hier klar ausgesprochen: die Taufe als solche wirkt kein Heil, sondern das thut nur die Gnade und der h. Geist. Allein eine gewisse Unklarheit liegt darin, daß Bucer zwar deutlich von der sündenvergebenden, also rechtfertigenden Gnade redet, dabei

---

geben, die Herzen zum Glauben zu erwecken; was im Evangelium mit Worten vorgetragen werde, eben dasselbe werde durch die h. Zeichen „fürbildet und gleich als sichtbarlich dargebotten". „Wo dann der Herr damit würket und das Gedeihen gibet, empfaht man ja die Genad Gottes, wurdt an der Seelen geheilet und des Verdienstes Christi in der Warheit theilhaftig."

aber doch die Wirksamkeit des h. Geistes hereinmengt. Nun ist es ja allerdings gewiß, daß erwachsene Gläubige sich die justificatio, die durch einen actus forensis geschieht, nur durch den h. Geist lebendig aneignen. Aber bei Kindern, die Bucer ausdrücklich mit einschließt, und unter denen er nach dem Zusammenhang offenbar neugeborene Täuflinge versteht, findet eine subjektive Aneignung des Heils noch gar nicht statt, und die justificatio selbst, d. h. die Aufhebung des reatus peccati mortalis durch den actus forensis, wie sie sich auch bei diesen denken läßt, ist nicht das Werk des h. Geistes (s. Schweizer, Glaubenslehre der reform. Kirche II, 454. 481).

Alle drei im Vorhergehenden besprochenen Schriften, die Confessio tetrapolitana vom Jahr 1530, der Brief de baptismate infantium vom Jahr 1533 und der Bericht an die Kirche zu Münster vom Jahre 1534 gehören noch der Übergangsperiode an. Die eigentliche Schwenkung, die aber allerdings mit Bezug auf die Abendmahlslehre von viel größerem Belang war als mit Bezug auf die Tauflehre, hat Bucer erst anläßlich der Wittenberger Konkordie im Jahr 1536 vollzogen, und von diesem Wendepunkt an freilich ist er nicht mehr als echter Vertreter reformierter Lehrweise zu betrachten. Die Wittenberger Zugeständnisse veranlaßten ihn auch in neuen Ausgaben früherer Schriften, z. B. der Enarrationes in quattuor evangelia, bezügliche Abänderungen anzubringen, wie er in einem von Enders (Stud. u. Krit. 1882, 4. Heft, S. 711) mitgeteilten Brief an Luther, datiert 6. September 1536, ausdrücklich bemerkt: „Jussi Hervagium Tuae Paternitati librum enarrationum nostrarum in Evangelistas meum mittere. In ejus libri praefatione apologiam praemisi Retractationum mearum, quas suis locis in hac recognitione inserui, expunctis omnibus, quae ista tumultuaria recognitione animadvertere potui, ulla ex parte vel ipsi veritati vel vobis aliquid derogare. Oro, si grave non sit, Tuam Paternitatem legere illam praefationem et suam de ea sententiam ad me perscribere dignetur. Nam non solum conscientiae meae, sed et vobis cupio satisfacere.“ Kurz vor der Konkordienverhandlung erschienen noch seine Enarrationes zum

Römerbrief. In diesen spielt mit Bezug auf den in Rede stehenden Lehrpunkt das ominöse exhibere, um dessentwillen zwischen Bullinger und Calvin so einläßliche Erörterungen stattfanden, eine Hauptrolle. So heißt es z. B. zu Kap. 6 (Basil. 1562, p. 326): „Est baptismus noster tinctio in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti, qua remissio exhibetur peccatorum et communio Christi, revelate adeo et plene, ut hac ad vitae coelestis consortium accedamus. — Paulus sine exceptione vocat baptisma lavacrum regenerationis et cum Christo sepultos et Christum indutos quicunque baptizati sunt. Ad exhibendam enim hanc regenerationem et Christi communionem baptisma institutum est, quae nemini deerit baptisma excipienti, nisi ipse eam nolit admittere propter suam incredulitatem. Proinde appellandum et censendum baptisma est ab eo, ad quod est divinitus deputatum, etiamsi non omnes qui baptizantur hoc percipiant.“ Ähnlich zu Ephes. 4 (Scripta Anglicana, Basil. 1577, p. 527): In der Taufe ist uns die insitio et incorporatio in Christum Dominum collata. Insofern aber Bucer unter regeneratio wesentlich die objektive Sündenvergebung und Rechtfertigung durch forensischen Akt und ohne entgegenkommenden Glauben (s. o. S. 505) verstand, von dem jedoch, was man gewöhnlich regeneratio nannte, nur den ersten Keimansatz (s. o. S. 504 und S. 503) und insofern er beides zwar mit der Taufe verbunden dachte, aber nicht durch einen Kausalnexus, sondern durch einen freien, begleitenden Gnadenakt Gottes, hat er doch im Grund nicht viel anderes behauptet als auch Calvin und selbst als Zwingli [1]). Nur die Terminologie klingt sehr an den lutherischen Lehrbegriff an. Und gerade das bringt Verwirrung in die Sache. Da wird um jeden Preis eine Vermittelung gesucht und angestrebt, und doch besteht diese eigentlich bloß in einigen schillernden und zweideutigen Worten. Vollkommen begreift man die mißtrauische Zurückhaltung, die z. B. ein Bullinger den Bucerschen Unionsversuchen gegenüber je mehr und mehr beobachtete.

1) S. meine Abhandlung über Calvins Tauflehre am Schluß, S. 456, wo auch die Verweisung auf Zwingli nachzusehen.

Auch in den ſpäteren Schriften hat ſich Bucer noch je und je über das Taufdogma verbreitet, und überall giebt ſich das Beſtreben kund, die Bedeutung des Sakramentes in voller bibliſcher Tiefe, in einer all die verſchiedenen Beziehungen und Momente umfaſſenden Vollſtändigkeit darzulegen. Darin bewährt ſich Bucer ganz als bibliſcher Theologe. Effectus der Taufe iſt regeneratio (nach Joh. 3), remissio und ablutio (nach Apg. 22, 16), peccati mors, vitae novitas, resurrectionis spes (nach Röm. 6); incorporatio in Christum et in eo Christo et per eundem Spiritum concorporatio cum omnibus sanctis (nach 1 Kor. 12), Christi communicatio qua et cum Christo et cum sanctis unum sumus (nach Gal. 3). Die Taufe iſt jedoch — ſo wird ihre Stellung in der Heilsordnung ſofort näher präciſiert — instrumentum Spiritus ad purgandum peccatis electos suos, non quo ipse per se opus haberet, sed quod aeterna sua sapientia indicavit ac effecit utile nobis (Epheſ. 5) — quo Dominus statuit electos sibi regignere, und zwar ein instrumentum ebenſo wirkſam und geeignet als irgendein noch ſo treffliches natürliches Heilmittel dies iſt zur Herſtellung der Geſundheit für einen dafür empfänglichen Körper (maxime parato et accomodato corpori). Der Empfang des Heils durch das Sakrament iſt vielmehr für die Erwählten noch viel gewiſſer. Praecipuum in baptismate est foedus salutis, quod hoc sacramento icitur (1 Petr. 3). „Interrogatio“ ponitur pro toto sacramento, in quo baptizandi de sua fide in mortem et resurrectionem Domini interrogantur et respondent; quodsi bona conscientia faciunt, salutem baptismate percipiunt (aus der Schrift de vi et usu sancti ministerii [de a. 1550] Scr. Angl., p. 593). Dieſelbe Auffaſſung iſt in kurzer Zuſammenfaſſung dargelegt in der 1548 geſchriebenen, der engliſchen Kirche gewidmeten „Epitome“ der Lehre, wie ſie in Straßburg ſchon in die 28 Jahre gepredigt worden. Bucern ſind freilich hier ſeine früheren und ſpäteren, doch ſehr verſchiedenen Anſchauungen in einander übergefloſſen, und die Differenz hat ſich in ſeinem Bewußtſein ganz verwiſcht. Was hätte der unermüdliche und gewandte Vermittler nicht vermitteln können? Nach Art. 16

in dieſer Epitome (Scr. Angl., p. 178) reicht die Taufe Kindern und Erwachſenen die volle Gnade dar, wenn ſie nach des Herrn Gebot gegeben und empfangen wird. Und in dieſen vollen Gnadenſtand kommen gewißlich alle diejenigen zu ſtehen, qui gratiam hanc in baptismo sibi communicatam non ipsimet per sequentia peccata contra conscientiam et petulanter admissa abjiciunt [1]). Eis enim in sacro baptismo omnia peccata remittuntur atque condonantur, et quod in eis de peccato originali manet reliquum, id eis propter hanc gratiam ad condemnationem non imputatur: quando ipsi pravis hujus morbi desideriis non dant locum. Quin etiam morbus hic in eis per Spiritum Christi labefactatur ipsique corrobarantur, quo fortiter contra illum pugnare illumque indies magis magisque mortificare, quo etiam etiam remissionem omnium actualium peccatorum exorare possint. De qua magna atque ineffabili gratia donisque Dei, quam ipse in sacro baptismo suis confert, homines, praecipue quum sacer baptismus administratur et alias semper, maxime in privatis tentationibus atque necessitatibus, perspicue ac serio ex verbo Dei erudiri et commonefieri debent. Die Schrift de regno Christi verbreitet ſich auch über die Erforderniſſe rechtmäßiger Adminiſtration: „Ut sacramentum utrumque administrent ministri sancti et inculpati nec administrent illa nisi iis, quos secundum Domini verbum debent pro sanctis et inculpatis habere.“ Bei Kindern genügt die Verheißung. Adulti autem catechizari antea debent et diligenter explorari, num eam quam ore fidem confitentur etiam corde teneant. Ähnlich verlangt Bucer für die

---

[1]) Dies klingt ſehr an die katholiſche Lehre an, wonach die Taufgnade, die allerdings nach jener auch Tilgung der Erbſünde (nicht bloß Schwächung nebſt Aufhebung des reatus) involviert, durch Todſünden verloren geht und Reſtitution durch ein neues Sakrament erforderlich wird. — Ein Anklang an die katholiſche Lehre findet ſich ebenfalls in der Schrift de regno Christi (Script. Angl., p. 30) zu Joh. 3: „Aqua et Spiritu Sancto — hoc est sancto baptismate, vel voto vero si non reipsa suscepto, et Sp. S.“

Zulaſſung zum Abendmahl die genaueſte Kontrolle. Ferner ſtipuliert er möglichſte Feierlichkeit nach dem Vorbild der alten Kirche, deutliche, gründliche Erklärung der Myſterien und ernſtlichſte Ermahnung. Die Zudienung der h. Taufe ſoll wo möglich und in der Regel öffentlich im Hauptgottesdienſt ſtattfinden (Scr. Angl., p. 477), wie auch die des Abendmahls ecclesia vel tota vel maxima ex parte collecta et irreligiosis indignisque hominibus submotis. Handelt es ſich ja doch beidemale um eine Gemeindefeier.

Aus alledem ſieht man, wie einerſeits das Sakrament auf dieſem ſpäteren Standpunkt nun ganz in den Rang eines integrierenden Beſtandteiles der Heilsordnung eingetreten, anderſeits die Adminiſtration desſelben zum hochwichtigen und daher durch detaillierte Beſtimmungen geordneten Teil des Kultus geworden iſt. Die früher mit Vorliebe betonte Idee, daß man in äußerlichen Dingen, wozu Bucer auch die Sakramente rechnete, ſowohl mit Bezug auf das „Daß" als auch auf das „Wie" des Gebrauches Freiheit habe, vorausgeſetzt, daß die Forderungen des Glaubens im allgemeinen gewahrt bleiben und die Intereſſen der Liebe wohl inacht genommen werden — eine Idee, die Ökolampad ſo ſehr eingeleuchtet haben muß, daß er ſie geradezu in den Vordergrund ſtellte (vgl. meinen Artikel über ſeine Stellung zur Kindertaufe), während wir ihr bei Calvin, der den Sakramenten von Anfang an einen beſtimmten Platz innerhalb der Heilsordnung anwies, weniger begegneten — dieſe Idee trat begreiflicherweiſe auch bei Bucer auf ſeinem ſpäteren Standpunkt ganz zurück; ſie vertrug ſich eben mit dieſem nicht mehr. Aber geradezu auffallen muß es, in der Schrift de regno Christi (p. 39, Script. Angl.) ihn folgendermaßen ſich ausſprechen zu hören: „Nec certe audiendi sunt qui audent dicere Dominum sumptionem eucharistiae non praecepisse, propterea quod Paulus Domini verba de calice haec commemorat: Hoc facite, quoties biberitis, in meam commemorationem. — Nec tantum illud praecepit, ut, cum de pane ejus edimus et calicem bibimus, id in ipsius faciamus memoriam; sed praecepit etiam nos hoc ipsum facere quod instituit et tradidit

in sacra sua coena. Facite, inquit, hoc in meam commemoràtionem. Pertinent denique et ad nos praecepta illa: Accipite et comedite, accipite et bibite etc.“ Hat doch nicht nur Capito, ſondern auch Bucer ſich früher in dieſer Beziehung etwas zweideutig geäußert (ſ. o. S. 477 f.).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Eine moderne apologetiſche Frage im antiken Gewande.

Von

Hermann Schultz
in Göttingen.

---

1) Der geiſtige Kampf, welchen die chriſtliche Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert gegen die Angriffe der heidniſchen Bildung geführt hat, hinterläßt bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck, als ob er endgültig und unwiederbringlich bloß der Vergangenheit angehöre und nur geſchichtliches Intereſſe in Anſpruch nehmen könne. Die Anſchuldigungen und Mißverſtändniſſe, welche aus dem blinden Haß und Mißtrauen der Volksmaſſen und aus der vornehmen, kühlen Abneigung der philoſophiſch geſchulten Kreiſe hervorgingen, klingen uns zum Teile unbegreiflich aberwitzig, zum Teil wenigſtens als der Ausdruck einer abgeſtorbenen und für immer verſchwundenen Lebens- und Weltanſchauung. Die Gegenſätze, in welche gegenwärtig das Chriſtentum geſtellt iſt, — die Fragen, mit welchen ſeine wiſſenſchaftlichen Vertreter ringen, — die Abneigung, die ihm aus den Kreiſen der weltlich gerichteten Bildung entgegengetragen wird, — das alles ſieht ſo vollſtändig anders aus als alles, was uns in den Schriften der alten Apologeten begegnet, daß wir unſer chriſtliches Gefühl von den Kämpfen und Sorgen jener Zeit kaum lebhaft erregt fühlen. Und auch die Beweismittel ſowie die Kampfesart jener alten Chriſten müßten dem

gegenwärtigen Theologen wenig vertrauenerweckend erscheinen. Logik und Metaphysik einer vergessenen Schule, allegorische Willkürlichkeiten als ernsthafte Beweismittel gebraucht, pathetische Berufung auf Zauberwirkungen der neuen Lehre, — völlig ungerechte und ungeschichtliche Beurteilung der außerchristlichen Religionen, — dies und vieles andere machen uns die Denkweise der alten Verteidiger des Christentums fremd.

Aber der Eindruck ändert sich, wenn man in dieser leidenschaftlich erregten und von Geist und Leben durchglühten Gedankenwelt heimisch wird. Das Fremdartige verschwindet wie eine bloße Hülle, und der ewige Kampf der Religion des lebendigen Gottessohnes gegen die Welt, die ihn nicht erkennt und nicht liebt, — der Kampf, welchen die Christenheit unserer Tage so gut zu kämpfen hat wie das christliche Altertum, — bleibt mit all seinem unmittelbaren Interesse und seiner praktischen Bedeutung für uns vor unseren Augen zurück. Ja, es wird uns bald klar, daß wohl kaum eine Zeit in der Geschichte der Kirche mit jener alten Zeit eine so auffallende Ähnlichkeit aufweist als gerade die unsere. Und aus der Masse des Streitmaterials der alten Christen, welches uns als veraltet nicht mehr dienen kann, heben sich bald für unser Verständnis die festen und bewährten Waffenstücke heraus, zu denen das Christentum immer wieder greifen muß, wenn es den Kampf gegen die alten Feinde, die ihm in stets neuen Gestalten nahen, mit Erfolg durchfechten will.

Ja es treten uns zu unserer Überraschung Gegensätze entgegen, welche wir gewohnt sind, gerade als Erzeugnisse der allerneuesten, wissenschaftlichen Entwickelungsstufen anzusehen. So hat bereits Keim [1]) darauf hingewiesen, daß der Satz von der Unmöglichkeit der Durchlöcherung des Naturzusammenhanges schon bei Celsus gegen die teleologische Weltanschauung des Christentums ins Feld geführt wird. Und wie dieser Angriff ein notwendiges Ergebnis des auf dem Boden der Naturreligion erwachsenen Denkens ist [2]), so möchte ich auf eine ähnliche Erscheinung ebenfalls

[1]) Keim, Celsus' wahres Wort (Zürich 1873), S. 47, Note 1.

[2]) Natürlich vor allem der Stoa.

aus dem Buche des Celsus und der Entgegnung des Origenes hinweisen.

Der entscheidende Punkt, in welchem sich die christliche, ja jede höhere religiöse Weltanschauung von der irreligiösen unterscheidet, ist der Glaube an eine einzigartige, von allem bloßen Naturleben durchaus qualitativ unterschiedene Bedeutung der vernünftigen Persönlichkeit. Mit diesem Glauben steht und fällt die biblische Religion. Ein göttliches Ziel der Welt, welches zugleich Ziel der Menschheit ist, — ein Reich Gottes, zu dem die Menschen berufen sind, — ein Heilsweg Gottes mit den Menschen, um dessentwillen Gottes eigenes Wesen menschlich verwirklicht in die Geschichte eintritt —, das alles sind Thorheiten, ja wahnsinnige Anmaßungen der Menschen, wenn der Mensch im Grunde nur eine besondere Art des Naturlebens darstellt, wenn der Unterschied zwischen ihm und den anderen belebten Wesen dieser Erde nur ein Stufenunterschied ist, der für eine höhere Betrachtung mehr oder weniger verschwindet. Hier also ist ein Angriffspunkt gegeben, von dem aus antiker und moderner Naturalismus die biblische Religion in ihren Grundfesten zu untergraben hoffen kann. Und so sehen wir, wie in der naturwissenschaftlichen Philosophie unserer Zeit, so schon bei Celsus das Losungswort ausgegeben: „Die Kluft zwischen Mensch und Tier ist künstlich durch menschlichen Dünkel erweitert. In Wahrheit ist der Übergang ein vielfach unmerklicher. Darum ist die biblische Religion auf Selbsttäuschungen der menschlichen Eitelkeit gebaut." Natürlich steht in diesem Streite die idealistische Philosophie des Altertums wie der Neuen Zeit auf seiten des Christentums. Das auszuführen liegt außerhalb meiner Absicht. Aber das Denken, welches sich eigentlich folgerichtig auf dem Boden der Naturreligion erhebt, kann ein schlechthin von der Natur unterschiedenes und über sie erhobenes Leben der Persönlichkeit nicht anerkennen. Und von solchen Voraussetzungen aus [1]) greift Celsus das Christentum mit Gründen an, welche

[1]) Vgl. Zeller, Tl. III, Abtlg. 1, Hälfte 1 (2. Aufl.), S. 383 ff. 460 ff. Die Frage, ob Celsus in diesem Punkte seiner sonstigen philosophischen Stellung getreu bleibt, oder bloß im Kampfe zu Waffen greift, die ihm zur Schädigung des Gegners dienlich scheinen, berühre ich hier nicht.

vielfach klingen, als ob sie aus dem Munde eines der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Gegner des Christentums kämen. Ich möchte hier den Angriff des Celsus [1]) und die Abwehr des Origenes kurz darstellen, um die entscheidende Wichtigkeit der von beiden behandelten Frage auch für die gegenwärtige Apologetik zum Bewußtsein zu bringen.

2) Der erste Vergleich, welchen Celsus zwischen Menschen und Tieren anstellt (IV, 23 ff.) hat noch nicht eigentlich den Charakter einer grundsätzlichen Bekämpfung der Einzigkeit der Vernunftwesen überhaupt. Er dient nur dem bitteren Spott des Philosophen gegen die besonderen Ansprüche der Juden und Christen auf Berücksichtigung vonseiten Gottes. Celsus vergleicht beide Religionsgenossenschaften mit „einem Knäuel von Fledermäusen oder Ameisen, welche aus einem Loche hervorkommen, — oder Fröschen, welche an einer Pfütze Sitzung halten, — oder Regenwürmern, welche in der Ecke eines Schlammes zur Kirche kommen — — — und sagen: alles offenbart uns zuerst Gott und kündigt es vorher an". Der heidnische Philosoph verhöhnt seine Gegner, indem er solche Würmer im Stile der Tierfabel sprechen läßt: „Es ist ein Gott; dann nach ihm kommen wir, die wir von ihm geworden sind durchaus Gott ähnlich, und uns ist alles unterworfen — — und unsertwegen ist alles und uns zu dienen ist alles geordnet — — und da einige unter uns fehlen, wird Gott kommen oder seinen Sohn senden, damit er die Ungerechten verbrenne und wir übrigen mit ihm ewiges Leben haben." Aber mit diesem Spotte wird doch im Grunde nicht bloß der Anspruch der Christen und Juden auf das Reich Gottes und auf eine besondere Vorsehung verhöhnt, sondern es klingt doch schon der Gedanke durch, daß es überhaupt ein thörichtes Verlangen der Menschen sei, sich als Gegenstände besonderer göttlicher Liebes- und Versöhnungsgedanken und als Zweck der Welt zu fühlen, — ebenso thöricht als wenn Tiere von ihrem Gesichtspunkte aus

[1]) Ich citiere der Einfachheit wegen nach der deutschen Übersetzung bei Keim a. a. O. Die Stellen selbst sind natürlich schon von altersher gewürdigt (vgl. z. B. Neander, Allgem. Geschichte d. christlichen Religion, A. 3, S. 92).

sich als Mittelpunkt und Ziel der Weltentwickelung betrachten wollten.

Von IV, 69 an wird dieser Gedanke dann im Zusammenhange und mit scharfer Folgerichtigkeit weiter erörtert. „Nicht dem Menschen ist das Sichtbare gegeben; vielmehr entsteht Jegliches und vergeht des Heils des Ganzen wegen." Damit wird die christliche Weltanschauung in ihrem Mittelpunkte angegriffen. Die vernünftige Persönlichkeit hat sich einfach wie jede einzelne Erscheinung in der Welt in den unabänderlichen Kreislauf der Dinge einzufügen, in dessen Zusammenhange sie allein ihre Bedeutung hat, — und darf nicht wähnen, daß das Natürliche ihr als Mittel zu dienen habe.

Die natürlichen Güter und Erscheinungen, so heißt es dann, um diesen Satz näher zu begründen, dienen dem Tiere so gut wie dem Menschen. Wenn der Mensch die Tiere beherrscht und benutzt, so wird er ebenso gut ihre Beute, und der Unterschied ist jedenfalls ein fließender. So heißt es IV, 74—80: „[Aus der Naturgeschichte und aus dem Scharfsinn, welchen die Tiere an den Tag legen] kann man zeigen, daß nicht in höherem Grade der Menschen als der Tiere wegen alles geworden ist. Donner und Blitz und Regen — — geschehen nicht mehr uns, den Menschen, zur Nahrung, als den Pflanzen, Bäumen, Gräsern und Disteln — — und wie magst du sagen: diese wachsen mehr den Menschen als den wilden, unvernünftigen Tieren? Wir nähren uns unter Anstrengungen und Aufbietung von Strapazen kaum und mühselig. Ihnen aber wächst alles ungesät und ungepflügt — —. Auch den Ameisen und Fliegen tritt die Nacht zur Ruhe ein, der Tag aber zum Säen und Thätig-sein. Und wenn einer uns die Fürsten der Tiere nennen würde, da wir die anderen Tiere jagen und verspeisen, so werden wir sagen: warum sind nicht vielmehr wir wegen jener geworden, da jene uns jagen und fressen." Und Celsus verstärkt diese Behauptung noch durch die Hinweisung darauf, daß die Tiere ohne künstliche Werkzeuge die Menschen überwinden können, und daß im Anfange der Menschengeschichte die Menschen jedenfalls im Kampfe gegen die Tiere sehr im Nachteile gestanden haben müssen.

Bis dahin richtet sich der Angriff des Heiden nur gegen jene falsche Teleologie, welche das Behagen der natürlichen Existenz des Menschen als den entscheidenden göttlichen Zweck der Welt ansieht, — statt denselben in der Herrschaft der Vernunft zu finden. Mit IV, 81 aber geht der Angriff gegen den Mittelpunkt der feindlichen Stellung vor, indem Celsus den Unterschied des Menschen vom Tiere auch in Vernunft, Sittlichkeit und Religion zu einem bloßen Stufenunterschiede herabsetzt.

Die menschliche Vernunftthätigkeit, welche Staat, Gesetz und Ordnung geschaffen hat, erscheint ihm von der Vernünftigkeit, welche Bienen und Ameisen zeigen, nicht grundsätzlich verschieden. Mit beredten Worten weist er (bekannten griechischen Vorbildern folgend) auf den Staat der Bienen hin mit seiner Ordnung und Polizei, — und daneben auf die vernunftmäßige Fürsorge der Ameisen, welche sich gegenseitig unterstützen, die Gestorbenen begraben und sich mit einander unterreden, „also allgemeine Begriffe einiger das Ganze betreffenden Dinge haben und Sprache und Signalisierung der Vorkommnisse". Besonders betont er (83), daß die Ameisen von den Früchten, die sie aufspeichern, die Keime abthuen, damit die Früchte nicht keimen, sondern sich aufbewahren lassen. So meint er: für einen vom Himmel Blickenden würde der Unterschied zwischen dem vernünftigen Thun dieser Tiere und dem der Menschen kein bedeutender sein (85).

Ja auch auf den höchsten Gebieten des Geisteslebens sucht er Parallelen zwischen den Tieren und den Menschen. Schlangen und Adler kennen Gegenmittel gegen Gift und Übel und geheime Kräfte der Steine (86), sind also in diesen Stücken Meister der Menschen in der Zauberkunst. Und wenn der Mensch seine einzigartige Würde auf die Erkenntnis der göttlichen Gedanken stützen will, so sind ihm auch darin viele Tiere gleich. Das Göttlichste ist doch das Vorauserkennen und Vorausahnen der Zukunft. Diese aber lernen ja die Menschen von den Tieren, vor allem den Vögeln. So müssen also diese wohl den göttlichen Willen besser wissen als wir, also von Natur „näher bei dem göttlichen Umgange, weiser und gottgefälliger sein". Daß aber diese Tiere wirklich selbst des göttlichen Willens bewußt sind

und ſich darüber verſtändigen, das glaubt Celſus aus den Berichten der „Verſtändigen“ als anerkannt vorausſetzen zu dürfen [1]). Sodann betont er mit Pathos die beliebten Erzählungen des Altertums von der Eidestreue und der Glaubensfeſtigkeit der Elephanten, welche doch auf Erkenntnis der göttlichen Dinge hinweiſen, — von der Pietät und Kindesliebe der Störche und von dem Phönix, der ſeinem geſtorbenen Vater göttliche Grabesehren bereitet (88 und 98). Mit dieſen Beweiſen glaubt er hinreichend den Gedanken entkräftet zu haben, daß der Menſch ſich als Zweck der Welt betrachten oder als Gegenſtand beſonderen Liebens und Zürnens Gottes anſehen könne. Die Welt iſt für ihn ſo wenig wie für Löwen, Adler oder Delphine gemacht, ſondern ſie iſt um ihrer ſelbſt und um ihrer göttlichen Vollkommenheit willen da, und Gott zürnt ebenſo wenig um der Menſchen willen, wie er etwa der Affen und der Fliegen wegen zürnt, ſondern jedes Weſen hat ſeine Stelle im Ganzen und darin ſeinen eigentümlichen Wert (99).

3) Die Gründe, mit welchen Origenes dieſen Angriff der Naturreligion zurückweiſt, ſind der Form nach zum Teile unſerer Anſchauung ſehr fremd. Dem Sinne nach aber decken ſie ſich im ganzen mit den verſchiedenwertigen Beweismitteln der neueren Apologetik, gegenüber der naturaliſtiſchen Abſchwächung der Einzigkeit der vernünftigen Weſen.

Den Mittelpunkt der apologetiſchen Gedanken berührt Origenes ſchon IV, 25. „Das Vernunftweſen kann überhaupt nicht in Wahrheit mit einem Wurm verglichen werden, weil es die Fähigkeit zur Tugend hat (ἀφορμὰς ἔχων πρὸς ἀρετήν). Denn dieſe der Seele eingeprägte Fähigkeit leidet nicht, daß man mit einem Wurme diejenigen vergleicht, welche das Vermögen der Tugend beſitzen und den Samen der Tugend ſchlechthin nicht verlieren können. — Sonſt aber läßt er ſich zuerſt auf das Gebiet des menſchlichen Naturlebens ein; IV, 74 ſtellt er gegen den Einwurf des Celſus, daß offenbar die Vorſehung für die Tiere ſo gut wie

---

[1]) Die klaſſiſchen Parallelen zu dieſen und den folgenden Behauptungen vgl. bei Keim, S. 62 u. 63.

für die Menschen sorge, den interessanten Gedanken auf: „Ich glaube, daß wie in den Städten die über den Verkauf und Markt gesetzten Beamten sich für nichts anderes als für die Menschen bemühen, aber doch Hunde und andere Tiere Mitgenuß haben von dem Vorrate, — so die Vorsehung in erster Linie für die Vernunftwesen sorgt, aber in der Folge dann auch die vernunftlosen Wesen das genießen, was für die Menschen geschieht.“ Daraus folgert er dann, daß man ebenso wenig die (zweckſetzende) Vorsehung Gottes für die Menschen mit seiner Sorge für die Naturwesen gleich stellen könne, wie die Sorge der Beamten für die Hunde mit der für ihre Untergebenen [1]). So glaubt er das Recht zu haben, schon inbezug auf die Naturbedingungen des Daseins den Menschen als eigentlichen Zweck der Vorsehung aufzufassen und sieht die gegenteilige Ansicht (75) als epikuräische Gottlosigkeit an. Er erkennt dabei richtig, daß mit der Leugnung der Zweckstellung des Menschen in der Welt folgerichtigerweise notwendig die Leugnung der religiösen Weltanschauung überhaupt verbunden ist, daß also in dieser Frage eine Scheidung der Weltanschauungen sich offenbart, bei der eine Verständigung zunächst überhaupt nicht möglich ist. Aber er will diese Überzeugung noch ganz naiv auf einem Gebiete geltend machen, wo sie den ernstesten Bedenken unterliegt, indem er eine auf das sinnliche Wohl des Menschen gerichtete Teleologie nachweisen zu können meint. — Bedeutsamer ist es schon, wenn er IV, 76 darauf hinweist, daß gerade die größeren Schwierigkeiten, die im Unterschiede vom Tiere der Mensch für seine äußere Existenz zu überwinden hat, die Quelle aller höheren geistigen Anstrengungen für ihn werden, daß also der scheinbare Vorzug der Tiere an Wohlsein gerade ein Zeugnis für ihre Beschränkung auf das Naturleben ist, während der scheinbare Nachteil des Menschen das Siegel seiner höheren Würde genannt werden kann. Aber Origenes fällt doch im ganzen in die niedrigere Betrachtungsweise zurück, wenn er an die Thatsache erinnert, daß die Menschen alle Tiere teils zähmen und gebrauchen lernen, teils wenigstens

[1]) Matth. 10, 31; 6, 26.

kämpfend besiegen und sie so als Reizmittel für ihre Tapferkeit und Klugheit benutzen (78). Und ebenso wenig befriedigt es, wenn er gegen den Gegner, welcher auf den Anfangszustand der Menschen zurückblickend, behauptet hatte, sie seien in ihrer Schwachheit und Wehrlosigkeit den Tieren gegenüber offenbar von Gottes Vorsehung ursprünglich nicht mit besonderer Liebe ausgestattet gewesen, einwendet, daß die biblische Anschauung für die Anfangszeiten, die sich jeder sonstigen geschichtlichen Kenntnis entziehen, einen Schutz der Menschen durch Gott und die Engel voraussetze, welcher anzunehmen erlaube, daß Gottes Vorsehung trotz der Waffenlosigkeit der ersten Menschen von Anfang an für ihre Sicherheit genügend gesorgt habe.

Dann aber kommt Origenes (IV, 81 ff.) wieder auf die Hauptsache. Wer die von der Weltvernunft (dem uranfänglichen Gottessohne) in die Natur gelegte Vernünftigkeit (wie sie in den Einrichtungen der Ameisen und Bienen hervortritt und den Menschen gleichsam ein Vorbild giebt) mit der auf Zwecke gerichteten sittlichen Thätigkeit der Menschen für gleichbedeutend hält, der muß, so entwickelt der Apologet, mit dem Christentume zugleich überhaupt jede höhere Anschauung von der Welt verwerfen. Vielmehr ergiebt sich zwischen beiden ein qualitativer Unterschied. In den menschlichen Staatseinrichtungen z. B. „handelt es sich um sittliche Zwecke und Leistungen oder wenigstens um den Schein derselben, — bei jenen Tieren nur um eine wunderbare Wirkung der göttlichen Natur, welche eine Nachahmung des Vernünftigen bis auf das Unvernünftige ausdehnt, — vielleicht um dadurch den Menschen Mahnung und Beispiel zu geben". So weist Origenes die Vergleichung des Bienen- und Ameisenstaats mit dem menschlichen Staatsleben zurück. In den Tieren ist die Gottheit zu bewundern. Der Mensch aber wirkt gewissermaßen mit der göttlichen Vorsehung zusammen und setzt selbst Zwecke, — so gut wie die göttliche Vorsehung (82). [1])

[1]) Dabei fällt Origenes auch hier in die vulgäre Teleologie zurück, indem er als Zweck des Bienenstaats den Nutzen des Honigs für den Menschen hinstellt.

Und die Sorge und Zweckmäßigkeit, mit welcher die Ameisen für ihren Unterhalt und ihre gegenseitige Förderung sorgen, hält mit menschlicher Vorausſorge ebenſo wenig einen Vergleich aus. Die Zuſammenſtellung beider iſt nur geeignet, das ſittliche Urteil zu verwirren und die Tugenden der Nächſtenliebe und des Mitleids durch ungerechtfertigtes Zuſammenwerfen mit tieriſchen Erſcheinungen herabzudrücken, was doch nicht bloß dem Chriſtentume, ſondern aller guten Philoſophie zuwider iſt. Die von den Ameiſen berichtete Vorſichtsmaßregel gegen das Auskeimen des Getreides „hat ihren Grund nicht in der Vernunft der Ameiſen, ſondern in der Allmutter Natur, die auch die unvernünftigen Weſen ausgeſchmückt hat, ſo daß auch das Geringſte nicht ohne die Spur der Naturvernunft geblieben iſt“. Nur derjenige kann dem Celſus beiſtimmen, welcher Menſchen- und Tierſeelen für einerlei Urſprungs hält und nicht bedenkt, daß die menſchliche Seele zum Bilde Gottes geſchaffen iſt und unmöglich ihre Grundzüge verlierend in Tierleibern eine andere Daſeinsform empfangen kann [1]) (83).

Nachdem Origenes dann (84) die Vorſtellung von einem Reden der Ameiſen als lächerlich zurückgewieſen hat, weil zum Reden eine Stimme, die Beſtimmtes ausdrücken will, gehöre, verſpottet er (85) die Meinung, daß einem vom Himmel Schauenden das Thun der Bienen und Ameiſen ſchwerlich von dem der Menſchen ſehr verſchieden erſcheinen werde. Ein vom Himmel Blickender, ſo meint er, werde nicht die allerdings verſchwindenden Unterſchiede der Körpergröße anſehen, ſondern den Unterſchied einer von Vernunft getriebenen und vernünftigen Seele von einer ohne Vernunft durch Trieb und Einbildung geleiteten. Das göttliche Auge werde ſich auf die Quelle des Handelns richten, die auch bei den gewaltigſten Tieren immer Vernunftloſigkeit bleibe, bei

---

[1]) Die antike Seelenwanderungslehre ſtellt in ähnlicher Weiſe wie die moderne Deſcendenzlehre den Verſuch dar, die Einzigartigkeit der vernünftigen Perſönlichkeit zu verwiſchen. Nur iſt die erſtere als ſpekulativ und phantaſtiſch jeder Einfügung in eine höhere Weltanſchauung unfähig, während die letztere ſo weit ſie nur die Daſeinsbedingungen der menſchlichen Perſönlichkeit empiriſch erklären will, ſich ganz wohl in chriſtliche Gedanken einfügen läßt.

dem Menschen aber die Vernunft, welche ihn mit den Himmelswesen zusammenstelle und wegen welcher er zum Bilde Gottes geschaffen heiße.

Noch entschiedener verwirft Origenes natürlich die Anwendung der dem religiösen Gebiete angehörigen Prädikate auf die Tiere. In IV, 86. 87 sucht er die Schlüsse zu entkräften, welche Celsus aus der Kenntnis bestimmter Heilmittel durch Schlangen und Adler gezogen hat. Er betont — ohne die Thatsache an sich zu bestreiten —, daß solche etwaige Kenntnis bei jenen Tieren nicht aus Vernunft stamme, sondern Naturwirkung sei, — bei den Menschen aber das Ergebnis von Erfahrung, Kenntnis und Nachdenken. Daß es sich so verhalte, daß man also bei den Tieren in solchen Fällen nur von Naturtrieb (Instinkt) reden könne, — das scheint ihm schon daraus zu folgen, daß solche Kenntnisse bei den Tieren immer vereinzelt und zerstreut vorkommen, während sie bei den Menschen zusammenhängend und einheitlich erscheinen, daß also bei den Tieren offenbar nur eine für eines jeden Natur heilsame Einrichtung der Weltvernunft (Logos) angenommen werden könne. Hier also stützt sich Origenes überall auf die noch heute viel gebrauchte, aber wissenschaftlich wenig klare Unterscheidung zwischen dem Instinkte, als dem Ausdrucke der der Welt immanenten Vernünftigkeit, und der bewußten Vernunft.

In Beziehung auf die Geschichten seines Gegners von Frömmigkeit und Sittlichkeit der Tiere weist Origenes zuerst ganz richtig auf die Unsicherheit aller derartigen Berichte und auf den Streit darüber in den Philosophenschulen hin (88). Er betont, daß auch bei denen, die an Weissagung der Vögel glauben, darüber gestritten werde, ob diese Bewegungen und Töne wirklich ein Beweis für ein Bewußtsein von der Zukunft, oder nur eine Wirkung der sich jener Tiere bedienenden göttlichen Mächte seien. Nur im ersteren Falle würde man auf ein wirkliches Gottesbewußtsein der Tiere schließen können. Wenn man nun im Sinne des Celsus ein solches bewußtes Mitteilen göttlicher Botschaft durch Tiere annähme, dann würde die Absurdität sich ergeben, daß es richtig wäre, den Glauben an eine göttliche Offenbarung durch menschliche Mittler zu verwerfen, aber solche Tiere wirk-

lich als Offenbarungsträger anzuerkennen. Daß aber in Wirklichkeit nur an ein Benutzen der Tiere durch höhere Mächte ohne eigenes höheres Wissen der Weissagungsträger angenommen werden müsse, schließt Origenes aus dem Umstande, daß diese selben Tiere für sich und die Ihrigen Nachstellungen und Gefahren zu erkennen nicht imstande sind und so den Menschen zur Beute fallen (90). So führt Origenes, indem er in echt antikem Sinne die Realität solcher Orakel annimmt, diese Weissagungen durch Tiere auf böse Geister zurück, welche, weil sie frei vom irdischen Körper und demzufolge imstande sind, Geheimnisse und Zukünftiges zu erkennen, sich mit Vorliebe unreiner Tiere bedienen, um durch die Körper derselben oder durch ihre Einbildungskraft Weissagungen auszusprechen und dadurch die Menschen zum Götzendienste zu führen. Daraus leitet er es auch ab, daß gerade räuberische und gewaltthätige Tiere die bevorzugten Orakelträger sind, und daß diese Tiere im mosaischen Gesetze ohne Ausnahme als unrein gelten (92 u. 93). Die einzelnen unreinen Geister denkt er mit bestimmten Gattungen unreiner Tiere verwandt. Den Schluß aber auf höhere religiöse Würde solcher Träger der Weissagung widerlegt Origenes in echt antiker Weise. Wenn die Werkzeuge der Weissagung deshalb schon auch selber göttlichen Geistes sein müßten, so wäre die Magd (Odyssee 20, 116 ff.) göttlicher als Odysseus (120). Dann müßte das Niesen, weil es ein Omen ist, auch das Zeichen einer göttlichen Kraft in der Seele sein (94). Vielmehr muß man annehmen, daß das Wissen der Zukunft an sich überhaupt noch nichts Göttliches ist, sondern etwas Indifferentes, Bösen und Verderbten ebenso zugänglich wie den Guten, wie ja auch Ärzte und Schiffer das Kommende voraus berechnen, gleichviel ob sie gut oder böse sind. Gesetzt also auch, Tiere wüßten die Zukunft, so wären sie deshalb noch nicht den Menschen vergleichbar, welche als fromm und sittlich zu Werkzeugen der Offenbarung Gottes gewählt werden (95 u. 96). Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Unterscheidung des sittlichen und religiösen Gebietes von dem der theoretischen Erkenntnis ein wirklich fruchtbarer Gedanke vorliegt.

Bis dahin bewegt sich die Beweisführung ganz auf dem Boden

der antiken Weltanschauung und ist in dieser Form für unsere Theologie unbrauchbar. Wichtiger ist das, womit Origenes (97 bis 99) diese Erörterungen schließt. Zuerst weist er darauf hin, daß diese ganze Erhebung der Tiere bis zu den Menschen, ja über dieselben hinaus etwas innerlich Unsittliches und Unerträgliches ist. Daß Gott die Tiere mehr als die Menschen lieben sollte, ist eine Blasphemie. Wird doch niemand den notwendigen Schluß daraus zugeben, daß es wünschenswerter sei, ein Tier als ein Mensch zu sein. Die Behauptung, daß die Tiere unter sich reden und zwar klüger und heiliger als die Menschen, verdient nur Spott als ein Ammenmärchen. Höchstens kann man zugestehen, daß auch durch solche Dinge die bösen Geister ihr Betrügerwerk an der Menschheit üben (97). Die Geschichten von Eid, Treue und Gotteserkenntnis der Elefanten gehören unter die Fabeln, da auch bei diesen Tieren der Rückfall in die alte Wildheit vorkommt. Denn obwohl allerdings viel Wunderbares von dieser Tiere Sanftheit bekannt ist (ἡμερότης), weiß man doch nichts von ihnen, was wirklich für das sittlich-religiöse Gebiet entscheiden könnte. Die Kindesliebe der Störche erklärt sich aus Instinkt und ist vielleicht von der Natur geordnet, um den Menschen dadurch ein Beispiel zu geben. Aber zwischen dieser instinktiven Tugend (ἀλόγως καὶ φυσικῶς) und der von Vernunft getragenen Tugend der Menschen (λόγῳ) ist ein prinzipieller Unterschied. Dasselbe müßte man annehmen, wenn die Geschichten von dem wunderbaren Phönix, die man erzählt, auf Wirklichkeit beruhten (98).

Origenes hat damit die Angriffe des Celsus auf dem Boden der antiken Weltanschauung selbst zurückgewiesen und nicht ohne ermüdende Breite und vielfache Wiederholungen den Unterschied von Mensch und Tier siegreich verteidigt. Und so meint er zum Schluß (99), im Siegesbewußtsein dem Gegner entgegentreten zu können. Er giebt ihm zu, daß man in der Unversehrtheit und Vollkommenheit des Weltganzen den göttlichen Weltzweck sehen könne. Aber er findet den anderen Satz, daß die Vernunftwesen insbesondere der Zweck der Welt seien, mit diesem schönen Gedanken nicht in Widerspruch, sondern als sein notwen-

diges Ergebnis. Diese Vernunftwesen aber, auch die gefallenen, will Gott durch sein Zürnen und seine Strafen wie durch seine Lenkung in die Einheit seines Lebens zurückführen. Und in diesem Sinne sind nur sie, nicht die Tiere, Gegenstand seiner Vorsehung, und ihre Sünde hat für Gott allerdings eine andere Bedeutung als die dem Menschen unerfreulichen Natureigenschaften mancher Tiere.

4) Wenn wir schließlich fragen, was von dem ganzen Streite zwischen den beiden Gegnern für die Gegenwart noch lebendiges Interesse behält, so müssen wir ja von beiden Seiten vieles als bloß der Zeitgeschichte angehörig abziehen. Die wahrsagenden Vögel, die frommen Elefanten und die Phönix-Sagen des Celsus gehören der Vergangenheit. Und ebenso sehr die Gegengründe des Origenes von den bösen Geistern, welche durch die Tiere wirken, und von den für die Menschen und ihr äußerliches Wohl besonders geordneten Natureinrichtungen. Und seine Psychologie mit ihrer schroffen Ableugnung zwecksetzenden Bewußtseins bei den Tieren besteht nicht vor einer besseren Kenntnis des höheren Tierlebens. Aber der entscheidende Gegensatz ist derselbe geblieben. Auf der einen Seite steht auf Grund liebevoller Vertiefung in das Seelenleben der vollkommneren Tiergattungen und unter dem Antriebe einer Weltanschauung, welche alle Entwickelung der lebendigen Wesen auf einfache, in ihnen selbst und in der Natur der Dinge liegende Gesetze zurückführt, die Neigung, das Seelenleben der Menschen mit dem der Tiere möglichst gleichzustellen, Sittliches mit Naturvorgängen in eine Klasse zu ordnen, und in dem Gedanken, daß die Vernunftwesen der Zweck der Welt seien, den phantastischen Hochmut derselben Weltanschauung zu sehen, aus der einst auch die jetzt belächelten teleologischen Erklärungen des Naturlaufs entstanden sind. Auf der andern Seite steht das Bewußtsein, daß bei aller wunderbaren Begabung mancher Tierarten und bei aller Thorheit der schlechten teleologischen Gedanken doch die kindlich-naive Selbstbeurteilung der alten Menschheit, die sich als göttlichen Geschlechts aus der Tierwelt ausgeschieden wußte, weiser gewesen ist, als die anspruchsvolle Weisheit der „unparteiischen Naturbetrachtung“. Und die Gewissensüberzeugung, daß ohne

dieſen Glauben und ohne die prinzipielle Unterſcheidung zwiſchen menſchlicher Sünde und unerfreulichen Naturanlagen, zwiſchen ſittlichen und Naturvorgängen, nicht bloß das hiſtoriſche Chriſtentum mit ſeiner Gottmenſchheit und ſeinem Gottesreiche zum Wahne wird, ſondern jedes höhere religiöſe und ſittliche Streben überhaupt ſeinen Boden verliert.

Und auch unſere Zeit wird nichts anderes zum Beweiſe für die chriſtliche Seite dieſes Gegenſatzes ſagen können, als was Origenes in ſeiner Art angedeutet hat. Es giebt bei aller Verwandtſchaft tieriſchen und menſchlichen Seelenlebens ein Gebiet, auf welchem ſich beide ſchlechthin ſcheiden und in welchem das Tierleben höchſtens Reflexe des menſchlichen zeigt, wie Spiegelbilder der Vernünftigkeit in der Natur. Das wahre Denken, welches die innere Notwendigkeit der Dinge verſteht und deſſen Zeugnis die menſchliche Sprache iſt, — die menſchliche Sittlichkeit, welche nach einheitlichen Grundſätzen das Wollen beſtimmen kann, und von allen Naturvorgängen qualitativ verſchieden iſt, — die Religion, welche ein Unſichtbares und Einheitliches, das in allem Sichtbaren und Einzelnen auf uns wirkt, fühlen und aufnehmen kann, — das iſt der Adelsbrief der Menſchheit. Und was man als tieriſche Parallelen dazu herbeibringt, das iſt entweder Fabel, oder, wie die Familienliebe, die Treue und die Disziplin mancher höher ſtehenden Tiere, der Ausdruck dafür, daß dieſelbe Vernunft, welche in den perſönlichen Weſen bewußt wird, auch den Bau des Univerſum trägt und ihr Bild in dasſelbe eingeprägt hat. Und wie Origenes werden auch wir heute hinzufügen müſſen, daß der letzte Grund, weshalb wir uns in dieſer Frage für die apologetiſche Seite entſcheiden, nicht in Erwägungen der theoretiſchen Vernunft liegt, ſondern in der unmittelbaren, praktiſchen Überzeugung davon, daß der wahre Wert unſeres Daſeins, die Erträglichkeit unſrer Selbſtbeurteilung und die Gewißheit des ſittlichen Handelns dieſe Parteinahme fordern. Und wir könnten hinzufügen: die in Chriſtus erſchloſſene Aufgabe der Menſchheit und die in ſeinem Tode offenbarte weltüberwindende Macht der erlöſenden Liebe, machen ſchon an und für ſich einen Zweifel über dieſen Punkt unmöglich, mag auch die theoretiſche Erkenntnis der

Welt, welche das Einzelne ansieht und den Zusammenhang des Ganzen nicht zu überblicken vermag, sich immer wieder durch solche Zweifel im Stile des Celsus beunruhigt fühlen. Christus ist der Beweis für den Adel der Menschheit und darum die eigentliche Apologie des Christentums.

2.

2 Kor. 6, 14 — 7, 1 und der erste Brief des Paulus an die korinthische Gemeinde, 1 Kor. 5, 9—13.

Von

Lic. A. H. Franke,
Privatdozent in Halle.

Die Stelle 2 Kor. 6, 14 — 7, 1 hat den Exegeten mancherlei Schwierigkeiten bereitet. Nachdem schon Emmerling (1823) die Meinung vertreten, daß dieselbe dem ursprünglichen Zusammenhange fremd gewesen und erst bei nochmaliger Durchsicht des Geschriebenen von Paulus beigefügt sei sententiis subito in animo exortis, schritt Schrader dazu fort, sie für ein- und untergeschoben zu erklären. Auch nach Ewald gehört unser Abschnitt weder in den zweiten Korintherbrief, noch ist er überhaupt paulinisch. Er ist vielmehr ein Bruchstück aus einem Gemeindebriefe eines Mannes der späteren Zeit. Zunächst auf Grund vermeintlich unpaulinischer Elemente hat ferner Holsten den paulinischen Ursprung der Stelle angezweifelt (1855); hätte er seine Vorgänger gekannt, so „würde er die Unechtheit nicht so schüchtern ausgesprochen haben" (zum Evangelium des Paulus und des Petrus,

S. 387, Anm.). Anderseits hat es der Stelle auch nicht an Verteidigern gefehlt. Meyer, Klöpper und Weizsäcker sind hier zu nennen. Auch Heinrici, obwohl er mit seinem Urteil auf seinen noch ausstehenden Kommentar verweist, geht bei der Besprechung der Stelle in Meyers Handbuch von deren Heimatsrecht im überlieferten Zusammenhange aus. Selbst Reuß glaubt angesichts des teilweis springenden Charakters der Darstellung des Briefes, wie der gleich unverkennbaren Echtheit aller Teile desselben an der Ursprünglichkeit des in Rede stehenden Zusammenhanges festhalten zu können.

Und doch steht die Sache so, daß kaum an einer Stelle, wo, wie Joh. 7, 53 — 8, 11, die Thatsache einer Interpolation so gut wie allseitig anerkannt ist, ein enggeschlossener Zusammenhang so augenscheinlich durchbrochen wird, wie dies der Fall ist, wenn sich zwischen 2 Kor. 6, 11—13 und 7, 2 ff. der angegriffene Absatz schiebt. Das geht schon daraus hervor, daß das verschiedener Übersetzungen fähige *χωρήσατε ἡμᾶς* (7, 2) durch die Wendungen *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται — οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν, στενοχωρεῖσθε δὲ ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν — πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς* (6, 11—13) seine richtige Fassung gewinnt. Aus seinem persönlichen Leben, Erfahren und Empfinden hat Paulus eine ganze Weile, eigentlich vom ersten Worte des Briefes an (1, 3) gesprochen, besonders seit 6, 4 mit einer selbst bei ihm geradezu einzigen Plerophorie sein Herz ausschüttend. Denn sein Mund hat sich geöffnet gegen seine Korinther, sein Herz sich geweitet (V. 11). Er trägt sie ja im Herzen, während sie für ihn keinen Platz in dem ihren zu haben scheinen (V. 12). Daß sie doch Gleiches mit Gleichem vergelten, ihm, dem liebenden Vater, als liebende Kinder ihr Herz weit offen stellen möchten (V. 13). Ja um Raum für ihn in ihren Herzen kann er sie bitten, denn er hat ja ihrer keinem etwas zuleide gethan (7, 2). Und auch sein Wort soll ihnen nicht wehe thun, denn auf Leben und Tod trägt er sie im Herzen (V. 3). Und gerade ihnen gegenüber darf er so freimütig reden, ja darf sich ihrer rühmen als der Seinen, denn voll ist er geworden der Tröstung, und strömt über von Freude bei all seiner Bekümmernis

ob der frohen Nachrichten, welche er bei seinem Zusammentreffen mit dem von Korinth kommenden Titus von seiner Gemeinde erhalten hat (V. 4 ff.).

Dies der Zusammenhang des Briefes, wenn wir von 6, 13 unmittelbar zu 7, 2 fortschreiten. Schon Flatt spricht den Eindruck aus, daß in 6, 12 der Apostel 7, 2 u. s. w. im Auge habe. Wirklich erscheint jener Zusammenhang als ein solcher, daß er eine Unterbrechung, zumal durch einen Ideenkreis, wie den 6, 14 behandelten, gar nicht zu vertragen scheint. Daß der Apostel von der Höhe leidenschaftlichster Liebesempfindung, die sich in seinen Worten, 6, 11—13 ausprägt, ohne Vermittelung sollte hinabgestiegen sein zu einer ruhigen, geradezu eleganten (vgl. die Struktur der Fragesätze V. 14—16, ihren Wortreichtum und ihre Antithesen), mit Schriftbeziehungen völlig durchwobenen, also gesammeltes Nachdenken verratenden Paränese über die Fernhaltung von heidnischer Unreinigkeit, um nach einem eindrucksvoll abschließenden Schlußsatze mit 7, 2 unmittelbar wieder sich auf die ganze Höhe widerspruchsvollster (vgl. V. 4 ff.), spannungsreichster Empfindung zurückzuversetzen, das scheint uns geradezu eine psychologische Unmöglichkeit, selbst angesichts der Thatsache, daß uns gerade bei Paulus mannigfach Proben raschen Stimmungswechsels begegnen. Dieser Eindruck aber wird am wenigsten erschüttert durch die problematischen Beziehungen, welche man dennoch zwischen unsrem Abschnitte und dem, was ihm voraufgeht oder nachfolgt, hat entdecken wollen. Wie die dem apostolischen Amte obliegende Mahnung *μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι* (6, 1) wegen ihrer Allgemeinheit die bestimmte Warnung vor der Gemeinschaft mit Unbekehrten erfordern soll, nachdem der Apostel längst dem Drange seiner Empfindung nach anderer Richtung Luft gemacht, ist uns schwer verständlich. Oder sollte wirklich der Apostel bei der Warnung 6, 1 das V. 14 ausgesprochene Moment zunächst im Sinne gehabt haben? Tritt doch erst in der Begründung, welche er seiner Anweisung giebt, der prinzipielle Charakter der Sache in klares Licht. Vollends seltsam aber ist es, wenn in V. 14 dem *πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς* (V. 13) gegenüber vor einer falschen Weitherzigkeit gewarnt werden soll.

Dann würde die Mahnung, Ungläubige von der Gemeinschaft auszuschließen, anders ausgedrückt, die gegensätzliche Bitte 7, 2: dem Apostel im Herzen Raum zu geben, anders angeschlossen sein. Solche Auswege verraten nur des Exegeten Verlegenheit. Daß endlich am Schlusse des Abschnittes, 7, 1, der φόβος θεοῦ als wirksames Motiv des ἐπιτελέσαι ἁγιωσύνην aufgeführt wird, wie nach 5, 11 der Apostel seines Amtes wartet εἰδὼς τὸν φόβον τοῦ κυρίου, vor dessen Richterstuhl alle erscheinen müssen, beweist nichts für ursprünglichen Zusammenhang bei einem Aostel, der auch sonst mannigfache Parallelen für diese Stellen darbietet. — Es kann endlich auch nicht genügen, was Weizsäcker, bei freimütiger Anerkennung des Inhaltes von 6, 14 ff. als eines den Zusammenhang durchbrechenden, zur Erklärung des auffälligen Phänomens darbietet. Es soll die „fortgehende große Sorge" des Apostels, die um der Seinen sittliche Vollendung, „wenn sie auch jetzt von der Tagesfrage zurückgedrängt ist, plötzlich und mitten in das andere hinein sich Luft schaffen". „Daß über jener Tagesfrage die großen sittlichen Anliegen in der Gemeinde nicht vergessen werden sollen", daran erinnert ja wirklich der Schlußabschnitt des Briefes von 12, 20 an. Aber wie natürlich führt da die wiederholt ausgesprochene Absicht des Paulus, nun bald selbst wieder in Korinth auf dem Plane sein zu wollen, zur Erwähnung seiner Befürchtung, daß er dann dort viel zu tadeln und zu strafen finden könnte! Hier nichts Derartiges. Vorher dieselbe, von dem Gegenstande der Einschaltung ebenso weit abliegende Gedankenreihe und Empfindungsweise, wie nachher. Das bleibt ungelöst, um hier ganz abzusehen von der Frage, wie weit denn gerade das Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις der rechte Ausdruck für die „fortgehende große Sorge" des Apostels war.

Es ist aber endlich auch nicht an dem, daß unser, allerdings in lebhaft bewegter Darstellung kaum von einem anderen der paulinischen Briefe erreichter Brief zu der Annahme einer Digression, wie die in Rede stehende, das Recht verleihe. Wie schon oben angedeutet, ist der Zusammenhang des ersten Briefteiles, Kap. 1—7, gar nicht ein so sehr lockerer. Reuß hat mit Recht darauf hingewiesen, wie derselbe, zusammengehalten durch den 1, 3—11.

15 f. 23 ff.; 2, 12 f.; 7, 5 ff. hervortretenden historischen Faden, eigentlich nur einer Abschweifung Raum bietet, dem mit 2, 14 ff. eröffneten Exkurs über das apostolische Amt, welcher den Apostel in 6, 11 wieder zu seinen Korinthern zurückführt und in der Begründung von 7, 4 durch V. 5 ff. ganz von selbst wieder auf die Darstellung geschichtlicher Vorgänge überleitet. Innerhalb dieser Digression würde 6, 14 ff. eine weitere darstellen. Ist aber wirklich der Gedankenfortschritt in späteren Abschnitten des Briefes mehr springender, unstäter Natur, so kann das nicht vorsichtig genug zur Erklärung der hier konstatierten Erscheinung herangezogen werden.

Und dennoch kann dies alles uns nicht ohne weiteres das Recht geben, den Abschnitt 6, 14 — 7, 1 für interpoliert zu erklären, wenn die Absicht, welche der Interpolator verfolgt haben soll, doch wenigstens ein ebenso großes Rätsel bleibt, wie das Dastehen desselben im überlieferten Zusammenhang. Der Kritiker wird somit, wie Ewald es thut, dabei stehen bleiben müssen, ein irgendwoher stammendes Blatt rein zufällig in den Zusammenhang unsers Briefes geraten sein und durch Versehen der Abschreiber demselben einverleibt sein zu lassen. Aber je früher dies geschehen sein muß — die Einstimmigkeit der Textüberlieferung zeugt dafür, vgl. dem gegenüber die Zeugen gegen Mark. 16, 9 ff.; Joh. 7, 53 ff. —, um so mißlicher wird es, ein pures, durch nichts erklärtes Mißverständnis anzunehmen. So wird, die ursprüngliche Bestimmtheit von Röm. 16, 1—20 nach Ephesus vorausgesetzt, das frühzeitige Eindringen dieses Abschnittes in den Schluß des Römerbriefes wenigstens begreiflich durch den gemeinsamen korinthischen Ursprung beider Briefe (16, 1), sowie durch die Erwähnung des Aquila und der Priscilla (V. 3), welche ein Irrtum leicht nach Rom zurückgekehrt sein ließ. Sollten sich vielleicht auch hier erklärende Momente auffinden lassen?

Zunächst die Frage: Gehört unser Abschnitt dem Paulus an? Daran hat Emmerling festgehalten; seine Nachfolger haben anders geurteilt. Uns scheint die Verteidigung der Stelle in der Behauptung ihres paulinischen Charakters ebenso glücklich, wie in der ihrer Ursprünglichkeit im überlieferten Zusammenhange unglücklich

gewesen zu sein. Wir resumieren hier teils, teils ergänzen wir das Vorgebrachte.

Es ist ja leicht, aus einem eigentümlichen Zusammenhange, wie dem unsrer Verse, ein halbes Dutzend Ausdrücke herauszugreifen, welche sich bei Paulus nicht wieder finden. Klöpper verweist dem gegenüber auf die zahlreichen Hapaxlegomena der Kapitel 8 und 9. Zudem aber verlieren die auffallenden Worte und Wendungen in 6, 14 ff. bei näherer Betrachtung alles Bedenkliche. Mit dem *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες* hat ja Paulus das Verbot Deut. 22, 10: „Du sollst nicht pflügen mit einem Ochsen und einem Esel zusammen" auf das Zusammengehen von Christ und Heide anwenden wollen. Wie hätte er das geschickter thun können als durch die ihm eigentümliche Wortbildung (vgl. Lev. 19, 19 LXX)? Die Hapaxlegomena im Folgenden: *μετοχή*, *συμφώνησις*, *συγκατάθεσις* sind durchaus unanstößig, wo der Apostel neben dem ihm geläufigen *κοινωνία* und dem wieder nach alttestamentlichen Vorbildern gewählten *μερίς* (vgl. Kol. 1, 12 mit Apg. 8, 21) noch drei weitere Ausdrücke zur Bezeichnung der gleichen Sache gebraucht. „Die fünffache Nuance des Begriffes Gemeinschaft ist — wie Meyer richtig bemerkt — ein Beleg, wie dem Apostel die griechische Sprache zur Verfügung stand." Nimmt man an dem Namen *Βελίαρ* Anstoß, so gilt zu beachten, daß, den Epheserbrief und die Pastoralbriefe, also paulinische Antilegomenen, abgerechnet, auch die Bezeichnung *διάβολος* sich beim Apostel nicht vorfindet. Doch wird darin niemand etwas anderes als Zufall vermuten. Dabei sind die Gegensätze der *δικαιοσύνη* und der *ἀνομία*, des *φῶς* und des *σκότος*, des *πιστὸς* und des *ἄπιστος* dem Paulus geläufig. Die Gegenüberstellung von Christus und *Βελίαρ* hat ihre Parallele in der des *ποτήριον κυρίου* und des *ποτήριον δαιμονίων* (1 Kor. 10, 21). Vgl. ferner zu dem *ὑμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος* (V. 16) das *οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστὲ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* (1 Kor. 3, 16 f.) und viele andere Stellen. Alles Folgende gewinnt seinen Charakter durch die zum Grunde liegenden Stellen der LXX: Lev. 26, 12. Jes. 52, 11. Ez. 20, 34. 2 Sam. 7, 14; so jedoch, daß auch hier Paulus sich

verrät. Das ἐνοικεῖν nämlich, welches auch die LXX nie vom Einwohnen Gottes haben, findet ſich im Neuen Teſtament nur in pauliniſchen Schriften. Der Schluß: λέγει κύριος παντοκράτωρ iſt wiederum aus den LXX übernommen, wo er (2 Sam. 7, 8) dem zuletzt benutzten als Einleitung dient. Der Plural αἱ ἐπαγγελίαι findet ſich im Neuen Teſtament, außer im Hebräerbriefe, nur bei Paulus. Das καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς hat nichts Auffallendes in einem ſo ſehr an altteſtamentliche Vorbilder ſich anlehnenden Zuſammenhange (vgl. Epheſ. 5, 26. Tit. 2, 14; beſ. das in ähnlichem Zuſammenhange ebenſo einzige ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε κτλ. 1 Kor. 6, 11. Apg. 22, 16). Und eben dieſer Zuſammenhang läßt uns auch verſtehen, wie hier von einem μολυσμὸς σαρκός (Gen. obj.) καὶ πνεύματος die Rede iſt, während Paulus ſonſt der Heiligkeit am Geiſte die des Leibes gegenüberſtellt (1 Kor. 7, 34: ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι vgl. Hebr. 9, 13 πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα und Jud. 8 σάρκα μὲν μιαίνουσιν). Zum Ausdruck μολυσμός vgl. 1 Kor. 8, 7: ἡ συνείδησις μολύνεται; zum ἐπιτελεῖν — Durchſetzen des einmal Begonnenen — 8, 6. Phil. 1, 6; endlich zum φόβος θεοῦ 5, 1. Epheſ. 5, 21. Phil. 2, 12.

So ſcheint denn für den Exegeten die Pflicht feſtzuſtehen, am pauliniſchen Urſprunge unſeres Abſchnittes feſtzuhalten. Was aber bedeutete derſelbe urſprünglich, an wen war er gerichtet, wie kam er an dieſe Stelle?

Daß er eine heidenchriſtliche Gemeinde warnen ſoll, durch Feſthalten an der Gemeinſchaft mit ihren unbekehrten Volksgenoſſen den eigenen Beſtand in Frage zu ſtellen, hat Ewald richtig geſehen. Iſt er aber pauliniſch, ſo ſcheint, ſoweit wir den Kreis pauliniſcher Gemeinden überſehen, keine von allen ſolche Warnung in dem Maße bedurft zu haben, wie die korinthiſche. Iſt nun das Recht der Stelle im zweiten Korintherbriefe angefochten, ſo gehörte ſie einem anderen, wohl früheren an. Schon Weizſäcker macht darauf aufmerkſam, daß dieſelbe „ganz an die eine Hauptabzweckung des erſten Korintherbriefes erinnert“. Aber auch dieſem dürfte ſie voraufgegangen ſein. Giebt es doch in dieſem der Apoſtel geradezu auf, auf der äußeren Fernhaltung der Gemeinde

vom Heidentum zu bestehen (5, 10 vgl. 7, 12 ff.; 10, 27 gegenüber II, 6, 17). Aber eben nach I, 5, 9 hatte er zuvor einen Brief an die Gemeinde gerichtet, welcher diese Forderung zu enthalten schien: *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*. Jener Briefabschnitt war in der Gemeinde dahin verstanden, daß er zu völligem Abbruch (vgl. das *οὐ πάντως* V. 10) des Verkehrs mit den offenbaren Sündern des Heidentums auffordere. Der Apostel deutet ihn vielmehr so (*νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν* V. 11), daß er vor der Gemeinschaft mit Namenchristen (*ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος*) gewarnt, welche in heidnischer Unreinheit fortlebten. Muß somit einerseits jener Abschnitt die Auffassung der Korinther nahegelegt haben, so muß doch anderseits die Absicht des Paulus, vielmehr alle heidnische Unreinigkeit aus der Gemeinde auszuscheiden (*ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* V. 13), in demselben zutage getreten sein.

Dies beides aber trifft auf den besprochenen Abschnitt II, 6, 14 ff. in überraschender Weise zu. Einerseits scheint ein Wort wie das: *τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου* (V. 15), zumal mit den parallelen Fragen zusammengenommen, jede Gemeinschaft des Christen mit dem Unchristen zu verbieten bis zu der Konsequenz: *ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν* (I, 5, 10 vgl. II, 6, 17: *διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε*); anderseits tritt vor allem in dem Schlußworte 7, 1 das von Paulus betonte prinzipielle Moment in den Vordergrund. Von Fernhaltung von heidnischer *πορνεία* aber haben, gegenüber der Deutung vom Götzen-Opferfleisch-Genuß, die meisten Exegeten das *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκός* richtig verstanden.

So liegt es denn nunmehr nahe, die Vermutung auszusprechen, daß wir in dem in Rede stehenden Abschnitte 2, 6, 14 — 7, 1 ein Stück jenes, unserem ersten Korintherbriefe voraufgegangenen Briefes des Apostels zu erblicken haben, und zwar gerade das Stück, auf welches der Apostel 1 Kor. 5, 9 ff. zurückzukommen Veranlassung findet. Wie leicht ein einzelnes Blatt eines zerlesenen Briefes, vielleicht schon des Autographs selbst, in eines der späteren Sendschreiben verlegt und dann von den Abschreibern

als zu dem letzteren gehörig angesehen werden konnte, liegt auf der Hand. Möglicherweise erschien auch der Inhalt des 1 Kor. 5 erwähnten Briefes, etwa den in Rede stehenden Zusammenhang abgerechnet, nicht zur Verlesung in den Gemeindezusammenkünften geeignet, und es blieb so nur unser Abschnitt aufbewahrt, vielleicht sogar gerade mit Rücksicht auf die Erwähnung, welche ihm in unserem ersten Korintherbrief zuteil wird. Auch dann bietet sein frühzeitiges Hineingeraten in den zweiten uns erhaltenen Brief keine Schwierigkeit.

Daß aber die Beziehungen zwischen 1 Kor. 5 und der von uns besprochenen Stelle in unserer Darstellung noch nicht erschöpft sind, dafür noch folgenden Beleg. — Das *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις*, mit welchem dieselbe beginnt (2 Kor. 6, 14), verwies uns auf das Verbot des Zusammenkoppelns von Esel und Rind vor einem Pfluge, Deut. 22, 10. Derselbe Zusammenhang von Gesetzesvorschriften aber ist es, unter dessen Beleuchtung Paulus den Fall von Blutschande stellt, welchen er 1 Kor. 5, 1 zu rügen hat, daß nämlich jemand „das Weib seines Vaters hatte" (vgl. Deut. 22, 30, LXX: *οὐ λήμψεται ἄνθρωπος τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*). Er schließt nämlich den Abschnitt über diesen Punkt, damit zugleich aber die Erklärung, welche er 5, 9 ff. über seine Meinung in dem früheren Briefe giebt, mit dem dem gleichen Gesetzesabschnitt angehörenden Worte: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* (Deut. 22, 21: *καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*, vgl. V. 22).

Es ist nur eine Vermutung, was wir hiermit dem theologischen Publikum zur Beurteilung vorlegen, eine solche jedoch, welche die Schwierigkeit des in Rede stehenden Zusammenhanges aufs einfachste zu lösen scheint und zugleich geeignet ist, den Wert der aus unnatürlicher Verbindung losgelösten Stelle 2 Kor. 6, 14 ff. nur zu erhöhen. Bietet doch auch sie so einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der korinthischen Verwickelungen, diesem schwierigen Problem christlicher Urgeschichte. Sie beweist, von welcher Seite Paulus ursprünglich alle Gefahr für die neue Pflanzung erwartet hat, nämlich von deren Verstrickung in das heidnisch-lasterhafte Getriebe der Weltstadt. Er hatte späterhin Veranlassung, andere

Gefahren, fast drohender als diese, wenigstens zunächst ins Auge zu fassen.

Es hat uns nur Wunder genommen, nicht schon frühere Ausleger auf den gleichen, so nahe liegenden Ausweg gekommen zu finden. Nachträglich jedoch fällt unser Blick auf die, wie es scheint, auch vom letzten Kommentator des zweiten Korintherbriefes übersehene Anmerkung auf S. 287 der Einleitung Hilgenfelds: — — — Mit Grund läßt sich nur so viel behaupten, daß der zweite Korintherbrief wohl aus den 1 Kor. 5, 9 erwähnten Briefen [?] eine Zuthat erhalten hat. Denn 2 Kor. 6, 14 — 7, 2 [?] ist, wie Ewald sagt, „hier fremd und stammt wahrscheinlich aus einem anderen Sendschreiben", am Ende aus dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten. — Wenn dieselbe Vermutung unabhängig von verschiedenen Seiten her ausgesprochen wird, so kann das ihre innere Wahrscheinlichkeit nur in um so helleres Licht stellen.

3.

Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen.

Von

Friedrich Koldewey
in Holzminden.

Am 4. März 1540 wurde Landgraf Philipp von Hessen mit Margarete von der Sale zu Rothenburg an der Fulda von dem Hofprediger Dionysius Melander kirchlich getraut.

Die Wittenberger Theologen hatten in dem ihnen abgewonnenen Gutachten mit dem größten Nachdruck auf Geheimhaltung der Bigamie gedrungen; aber es dauerte nicht lange, so war die That-

ſache ruchbar geworden. Niemand ſorgte mit größerem Eifer für ihre Verbreitung als Herzog Heinrich der Jüngere von Braunſchweig-Wolfenbüttel. Zwiſchen ihm und den Hauptleuten des Schmalkaldiſchen Bundes herrſchte damals eine tiefe Verſtimmung, und es hatte ſich infolge deſſen ein diplomatiſcher Schriftenwechſel entwickelt, in dem die fürſtlichen Gegner einander ihre Sünden mit naturaliſtiſcher Derbheit vorhielten [1]). „Wer hat", ſo heißt es in einer Schrift des Herzogs vom 22. Juli 1540 [2]), „von einem Fürſten des Reiches je gehört, der im Leben ſeines Eheweibs zu der andern Ehe gegriffen hätte, als jetzunder über das ganze Reich ausgeſchollen, daß der Landgraf zu der andern Ehe noch bei Leben ſeines erſten Eheweibes gegriffen? . . . Das Gerücht und Sage iſt alſo ſtark, daß er ſich desſelben auch mit keiner Purgation wird zu ewigen Zeiten erledigen mögen."

Die Lage war verdrießlich genug. Nach der Halsgerichtsordnung Karls V. war Bigamie ein Kapitalverbrechen; das Anſehen der Reformatoren, der Kredit der neuen Lehre ſtand auf dem Spiele. Von heſſiſcher Seite war man geneigt, mit einer Rechtfertigung der Doppelehe hervorzutreten; aber Luther erklärte ſich auf einem Konvente zu Eiſenach im Juli 1540 entſchieden gegen jede Veröffentlichung. Man möge das Faktum in Abrede ſtellen und die Rechtsfrage gar nicht anrühren.

Inzwiſchen ließ es Herzog Heinrich nicht an ſich fehlen, dem Gegner immer von neuem ſeine zwiefache Ehe vorzuhalten. Nachdem er ſchon gegen Ende des Jahres 1540 in einer gegen den Kurfürſten von Sachſen gerichteten Streitſchrift den wunden Fleck mit harter Hand berührt hatte, erſchien im Februar 1541 aus ſeiner Umgebung ein Pamphlet: „Evangeliſche, brüderliche, getreue Unterrichtung durch Meiſter Juſtinum Warſager, Nachrichtern zu Warheitsbrun, in einem Sendbriefe, dem Landgrafen von Heſſen

---

1) Vgl. darüber des Verfaſſers Schrift: „Heinz von Wolfenbüttel", die kürzlich als Publikation des „Vereins für Reformationsgeſchichte" erſchienen iſt.

2) Hortleder, Handlungen und Ausſchreiben ꝛc. von den Urſachen des Teutſchen Kriegs Kaiſer Carls V. ꝛc., 1. Tl., 4. B., 11. Kap., § 68.

beſchehen u. ſ. w.“ [1]), in dem der fingierte Henker Juſtinus dem heſſiſchen Fürſten aus „brüderlicher Liebe und Treue“ unter anderem Folgendes vorhält:

„Daß E. F. G. noch ein Weib genommen, wollt ich gern hören, mit was Fug, Grund oder Beſtand, mit welcher bibliſchen Schrift, mit was erlaubten oder zugelaſſenen Urſachen E. F. G. ſolches beſchönen wollten? Weil es in angezeigter bibliſcher Schrift allenthalben verboten und keinem mehr als ein Weib auf einmal zu nehmen erlaubt oder zugelaſſen iſt, ſo hab ich auch nicht vernommen, daß die fromme ehrliche Fürſtin, geboren aus dem Stamm des Hauſes zu Sachſen, E. F. G. erſte rechte ehrliche Gemahl, E. F. G. einige genugſame Urſache darzu gegeben. Es muß, als ich endlich darfür halte und glaube, der Teufel in E. F. G. ſtecken und die Münſteriſche Art E. F. G. gar gerührt haben, daß E. F. G. ungezweifelt der Meinung ſein werden, ſo viel Weiber zu nehmen, ſo viel ſie gelüſtet, als der König zu Münſter gethan.“

Bei den Wittenbergern machte dieſe Publikation den peinlichſten Eindruck. Kaspar Cruciger ſchreibt am 1. März 1541 an Menius (Corp. Ref. IV, 112): „Visus est hic paucarum pagellarum libellus editus ficto nomine, sed auctore minime dubio Mezentio (ſo wird Heinrich von Braunſchweig nach Verg. Aen. VII, 648 im Briefwechſel der Wittenberger vielfach genannt) aut eius scriba. Justinus Warsager se adpellat Landgravii ministrum carnificem, scribit ad suum dominum et ornat eum laudibus *περὶ τῆς διγαμίας καὶ* (nicht *μὴ*) *ἀναβαπτισμοῦ* et aliis, quae horrendum est audire, et minatur adhuc atrociora. O tempora, o seculum! Eo ventum est, ut inimici principis sua (sic!) scelera mundo palam occinant, quae praestabat obruta esse sempiternis tenebris.“

Um dieſelbe Zeit ließ der Landgraf ſeine dritte Verantwortung gegen den Herzog erſcheinen. Darin heißt es:

„Für uns ſagen wir, es ſage Herzog Heinrich oder wer da

---

[1]) 1 Bogen kl. 8°, o. O. 1541. Vorhanden in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel.

wolle, daß wir noch eine unchriſtliche Ehe angefangen ꝛc., der legets uns böslich aus. Dann ob wir gleich ein armer unvollkommener Chriſt und Sünder ſein . . ., ſo ſtehen wir dannocht in unſerm Glauben und Gewiſſen vor Gott alſo, daß wir gewißlich bei ihm zu bleiben verhoffen, und daß unſere Beichtväter uns für keinen Unchriſten urteilen. Hoffen auch, daß wir niemand Ärgernis geben. Stehn darzu mit der hochgeborenen Fürſtin, Frau Chriſtinen, geborenen Herzogin zu Sachſen ꝛc., unſerem freundlichen lieben Gemahl, in chriſtlichem, freundlichem, gutem Willen und Einigkeit: des ziehen wir uns auf ihre Liebden, unſere Landſchafft und viel andere in und auswendig Landes" [1]).

In ähnlicher Unbeſtimmtheit ſprach ſich Luther aus in der gegen den Herzog gerichteten Schrift: „Wider Hans Worſt", die wenige Wochen darauf an die Öffentlichkeit trat. „Der Landgraf", ſo läßt er ſich vernehmen (Bog. N 1), „iſt Manns genug, hat auch gelehrte Leute bei ſich. In Heſſen weiß ich von Einer Landgräfin, die da iſt und ſoll heißen Frau und Mutter in Heſſen, wird auch keine andere mögen junge Landgrafen tragen und ſäugen, ich meine die Herzogin, Herzog Georgs Tochter." Heinz von Wolfenbüttel ſei aber am wenigſten der Mann dazu, den Landgrafen zu ſchelten. Keiner habe läſterlicher als er den Eheſtand geſchändet durch ſein ſkandalöſes Verhältnis zu Eva von Trott, die er bekanntlich zum Schein hatte ſterben und mit allen kirchlichen Zeremonieen begraben laſſen, um mit ihr auf der Stauffenburg in aller Heimlichkeit weiter zu verkehren.

Inzwiſchen konnte der Landgraf unter dem Beirat charakterloſer und in ſittlicher Hinſicht wenig achtungswerter Hoftheologen der Verſuchung nicht widerſtehen, eine Rechtfertigung ſeiner zweiten Ehe gleichſam als einen ballon d'essai in die Öffentlichkeit zu werfen. Es kam ihm darauf an, unter den deutſchen Fürſten, die im Frühling 1541 ſich in Regensburg um den Kaiſer zum Reichstage geſchart hatten, der ungünſtigen Stimmung, die ſeine unerhörte Doppelheirat hervorgerufen hatte, entgegen zu wirken. So erſchien

[1]) Hortleder I, 4, 19, § 35. Die Schrift iſt datiert: Freitag nach Esto mihi, 4. März 1541.

denn noch im April 1541 eine anonyme Gegenschrift gegen den Sendbrief des Nachrichters von Wahrheitsbrun unter dem Titel: „Expostulation und Strafschrift Satanae, des Fürsten dieser Welt, mit Herzog Heinzen von Braunschweig, seinem geschworenen Diener und lieben Getreuen, daß er sich unbilligerweise in der Person eines Diebhenkers wider den Landgrafen, nicht ohne merklichen Nachteil seines Reichs, mit ungeschickten Lügen eingelassen habe“ [1]). Der Passus dieser seltenen und bislang nicht beachteten Schrift, in dem die Rechtfertigung der Bigamie versucht wird, ist interessant genug, um hier in seiner ganzen Ausdehnung mitgeteilt zu werden. Satan hält darin dem Herzog folgende Strafrede:

„Weiter schreitest du fort und greifest den Landgrafen an mit Dingen, die einen solchen uns und dir widerwärtigen Fürsten wohl könnten verhasset machen, daß wir darnach unser Glück dermaleinst an ihm versuchen möchten. Aber wir tragen große Sorge, weil solche Lügen so viel grob, gemästet und begreiflich sein, es werde dir hierin niemand Glauben geben. Es wird dir auch gewißlich dieser Griff, damit du ihn vermeinst verhasset zu machen, fehlen, weil alles, was du sagest, ein los Geschrei und Gerücht ist. Denn wo er solche Dinge verleugnen und nicht gestehen wird, womit wilt du es denn als (alles?) mit einem schlechten Gerücht und Geschrei wahr machen? Der Kaiser, König, Chur-, Fürsten und Stände des Reichs werden freilich auf ein los Geschrei keinen Fürsten seiner Ehre so bald entsetzen, wie du vielleicht, daß geschehen sein sollte, vermeint hast.“

„Denn erstlich das andere Weib belangend, so er genommen haben soll, hören wir wohl ein Geschrei davon, können aber noch zur Zeit keinen Grund bekommen, ob es wahr oder nicht wahr sei, viel weniger können wir erfahren, ob es mit einiger Solenni-

---

1) Von der etwa 4 Bogen in 4° umfassenden Schrift sind in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel drei verschiedene Ausgaben vorhanden. Sie ist datiert: „Datum in unserm hellischen Schloß Stauffenburg, in der Karwochen vor der Fastnacht. Anno ꝛc. xlj.“ Die citierte Stelle findet sich auf der ersten Seite des zweiten Bogens.

tät geſchehen oder nicht geſchehen ſei. Wenn aber ſolche Dinge mit öffentlicher Solennität geſchehen wären und er der Landgraf ein neu Jus damit einzuführen gedächte, wie wir doch nicht glauben, daß er thun werde, ſo würde er unſerm Reiche, in welchem wir, dem gekreuzigten Chriſto zuwider, allerlei Hurerei, Ehebrecherei, ſo bei den Deutſchen, desgleichen Knabenſchänderei, Florenzerei, ſo bei den fremden Nationen gemein ſein, leiden können und wollen, nicht einen geringen Abbruch thun, und möchten derhalben erleiden, weil die Widerſacher zänkiſch und ohne Zweifel mit Antwort, uns und dich zu vexieren, gefaſſet ſein möchten, du hätteſt, unſerm Reich zu Ehren, dieſe Sache nicht angeregt."

„Zwar deine Frage, damit du fragſt, mit was Fug, Grund oder Beſtand, mit welcher bibliſchen Schrift, mit was erlaubten oder zugelaſſenen Urſachen in ſolchem Fall ſich der Landgraf beſchönen wolle, iſt dermaßen von deinem unbedächtigen Dichter geſtellt, daß man uns diſputierlicherweiſe weidlich damit vexieren könnte. Denn daß in bibliſcher Schrift weder Exempel noch andere Vermeldung nicht ſein oder geſchehen ſollte, darin fehlet er weit, aus Urſachen daß im fünften Buch Moſe am ein und zwenzigſten ſonderlich geſetzt iſt, wie ſich ein Mann, der zwo Frauen und von beiden Kinder habe, gegen dieſelbigen Kinder ſich in der Erbteilung halten ſoll."

„Desgleichen haben ſie herrliche und heiliger Leut Exempel, die dennoch durch die Propheten, ſo doch alle Laſter ſtrafen, als eine Diſpenſation geduldet und nie als ein verdammlich Ding angegriffen worden ſein. Denn ſind nicht bei ihrem Gott heilige Leut geweſen Abraham, David, Helcana, Joas und andere mehr? Demnach iſt von dir thörlich geſchehen, daß du ihnen das Alte Teſtament in dieſem Fall nachläſſeſt, ſonderlich wenn du dich mit ihnen in Diſputation zu geben gedächteſt. Nicht daß ſie ſolches, du gebeſt es nach oder nicht, etwas achten, ſondern daß ſie dich als einen unerfahrenen in der Schrift und einen elenden Heinzen zu vexieren, diſputative, Luſt haben werden. Läſſeſt du ihnen denn nicht das Alte, ſondern das Neue Teſtament zu und frageſt, wo im ſelbigen die Digamia zugelaſſen ſei, ſo wirſt du von Stund an hören, wo denn in unvermeidlichen notwendigen Sachen die-

selbige Dispensation verboten sei? Werden dich darnach rollen mit dem Spruch Pauli, ein Bischof sei eines Weibes Mann, und diese Frage thun: Wenn zur Zeit der Apostel der Brauch, ein Kebsweib zu haben, nicht gewesen ist, warum verbeut denn der Apostel, daß ein Bischof nicht mehr denn eine Frau haben soll? Solch Verbot wär je vergeblich, wenn zur selbigen Zeit die Digamia ein Brauch nicht gewesen wäre."

„Über das werden sie dir den Kaiser Valentinianum mit seinem Gesetz für die Nasen halten und sagen, weil derselbe ein trefflicher, frommer Kaiser gewesen und seiner Digamei halben nie von den Gelehrten derselbigen Zeit angegriffen worden sei, warum daß man denn nun, andere Büberei zu vermeiden, eine Dispensation mit einem Kebsweib nicht leiden solle? Sind vielleicht mit mehr Exempeln gefasset, wäre derhalben besser, du hättest solche Sache schlafen lassen; denn was geht dich an solch Narrenwerk? Siehe aber zu, daß du uns Glauben halteſt und nicht auch etwas im Sinn habeſt, das unserm Reich zu Nachteil reichen möchte; und wenn du gleich solchs im Sinn nicht hast, wie wir uns denn zu dir versehen wollen, so hast du dennoch in Anregung dieses Artikels thörlich gethan, daß du deinen Widersachern so viel Ursach, deine geübte Handlung mit Jungfrauen und Frauen dir wiederum fürzuwerfen, gegeben hast. Und wird freilich hie müssen herhalten der arm gebärende Geist zur Stauffenburg u. s. w."

Für Luther war es sehr verdrießlich, daß seinem Rate zuwider die Rechtsfrage nun doch zur Verhandlung gebracht worden war. Seine bittere Stimmung tritt in einem an Melanchthon gerichteten Briefe vom 18. April hervor (de Wette V, 343 f.). Er schreibt darin: „Editus est libellus sub nomine Satanae ad Mezentium, reprehendentis eum, quod non simulantius aut tectius mentiatur et insaniat. Sed pulcherrimum poema hoc incipit agere, ut causam Landgravii notam vobis, si qua esset, defendi posse publice glorietur, tamen interim consistat in negando. Ille Melsingen nebulo tam bona sua dicta difficilius quam flammam in ore suo retinet."

Der „Windbeutel von Melsingen", der hier von Luther als Verfasser des Pamphlets bezeichnet wird, ist der hessische Pfarrer

Lening zu Melsungen, eine sittlich anrüchige Persönlichkeit (Köstlin, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften II, 2. Aufl., S. 540 und die dazu citierten Schriften, besonders Corp. Ref. IV, 709). Luther durchschaute den Mann und ließ sich nicht darüber täuschen, daß elende Servilität und eigene Laxheit der Moral denselben zum Anwalt der fürstlichen Fleischeslust gemacht hatte.

Auf Herzog Heinrich machte die Expostulation wenig Eindruck. Noch während des Reichstages stellte er ihr ein Pamphlet entgegen: „Dialogus oder Gespräch wider eine vermeinte ungeschickte Expostulation oder Strafschrift Satanae, des Fürsten dieser Welt, mit Herzogen Heinrichen zu Braunschweig aus Befehl des Landgrafen zu Hessen gehalten“ [1]). Dem obersten Teufel Lucifer erzählt darin Lesterle, einer seiner schlausten Diener, was von seinem guten Freunde und Werkzeuge, dem Landgrafen, zu halten sei. Von der Doppelehe und ihrer in der Expostulation versuchten Rechtfertigung heißt es darin (B 4 f.):

„Der Landgraf sagt allein von einem Geschrei, das von seinem andern Weib erschollen sei, ... auch daß man zur Zeit zu keinem Grund könne kommen, ob es wahr oder nicht wahr; viel weniger könne man erfahren, ob es mit einer Solennität geschehen sei oder nicht ꝛc. Das will rechtgeschaffen angehen; dann man kann darthun und beweisen, wer der Pfaff gewesen, der sie zusammen gegeben hat. Item zuförderst, wer ihm aus den Gelehrten in einem Consilio solche Ehe zugelassen und gebilligt hat. Item wer den Heirat hat thedingen und aufrichten helfen. Item wer die Heiratsverschreibung versiegelt hat. Item daß desselben seines anderen Weibes Mutter solche Heiratsverschreibung oder eine glaubwürdige Copei davon vor Herzogen Heinrichen von Sachsen hat fürlegen müssen. Item daß er sie eine Zeit lang zu Rodenburg gehabt und itzt zu . Item daß er sie schwanger gemacht und sie schon ein kleins jungs Teufelein, welches, hoffe ich, ebenso gut als der Vater werden soll, geboren hat.

---

[1]) 5 Bogen in 4°, o. O. 1541. Die Herzogliche Bibliothek zu Wolfenbüttel besitzt von dem Pamphlet zwei verschiedene Ausgaben.

So wird sich auf diesem Reichstage wohl ausfündig machen, ob er ein neu Jus damit einführen wolle oder nicht. Er wird weidlich mit Schanden und an der Lügen bestehen". . . . . „Er will die andere Ehe verthedingen mit der biblischen Schrift. Er hat fein gelernt die Schrift fälschlich zu interpretieren, gleichwie wir (die Teufel) unterstanden haben Jesu von Nazareth zu thun. Es wird aber zuletzt übel klappen; dann Herzog Heinrich und die rechte katholische Kirche sein leider dagegen gegründet und gefaßt (gefestigt), das wird er aufm Reichstage wohl erfahren, wiewol er jetzt meinet, Herzog Heinrich wiß nichts darum. Es wird von ihm bald ein Büchlein ausgehen, darin wird er wohl befinden, ob Monogamia oder Digamia sein solle. Darüber wird sich der Lärmen heben und mein Brüderlein leiden übel bestehen."

Ob das hier in Aussicht gestellte Büchlein wirklich erschienen ist, vermag der Verfasser dieser Blätter nicht zu sagen. So viel steht jedoch fest, daß der Herzog gegen den Landgrafen mit seiner Anklage nichts ausgerichtet hat. Dem Kaiser war gerade in jener Zeit sehr viel daran gelegen, den Landgrafen für sich zu gewinnen und überhaupt angesichts der Kriege mit Frankreich und den Türken den Lärm unter den Reichsfürsten zum Schweigen zu bringen. So kam es, daß die verdrießliche Angelegenheit niedergeschlagen wurde.

In den Flugschriften der Zeit, spukt sie, wie bekannt, noch einige Zeit lang fort. Gegen Ende des Jahres 1541 trat hervor: „Dialogus, das ist ein freundliches Gespräch zweier Personen, ob es göttlichem, natürlichem, kaiserlichem und geistlichem Rechte gemäß oder entgegen sei, mehr dann ein Eheweib zugleich zu haben." Hinter dem pseudonymen Verfasser Huldreich Neobulus versteckte sich derselbe Lening, der auch die Expostulation verfaßt hatte. Was hier nur angedeutet war, wird in dem Dialog weitläufiger ausgeführt. Luther wollte im Januar 1542 gegen das „böse Buch" Lenings eine Gegenschrift veröffentlichen, ein Teil derselben war bereits gedruckt. Schließlich stand er davon ab, um nicht „den Dreck vor aller Welt Nasen zu rühren". Bald hörte die Angelegenheit auf, Gegenstand der öffentlichen Diskussion zu sein.

In der neueſten Zeit iſt der alte „Dreck“ wieder recht gründlich „gerührt“ worden. Johannes Janſſen hat daraus in ſeinem bekannten Werke (III, 413 ff. 439 ff.) einen ſeiner giftigſten Pfeile gegen die Reformatoren geformt. Von proteſtantiſcher Seite dagegen hat Julius Köſtlin in ſeiner größeren Lutherbiographie (II, 481 ff. 533 ff.) mit rückhaltloſer Gewiſſenhaftigkeit und Strenge den „größten Flecken in der Reformationsgeſchichte und im Leben Luthers“ beſprochen. Es war nur ein Akt der Gerechtigkeit, daß er in ſeiner jüngſt erſchienenen Schrift „Luther und Janſſen“ auf diejenigen Punkte hingewieſen hat, die Luthers Stellung zu dem unheilvollen Ehehandel des Landgrafen in einem milderen Lichte zu zeigen imſtande ſind. Köſtlins beſonnenem und unbeſtochenem Urteil weiß der Verfaſſer dieſer Blätter neue Geſichtspunkte nicht hinzuzufügen. Da aber ſelbſt dem größten Lutherkenner unſerer Zeit die Expoſtulation Satanae und damit der erſte Verſuch, die Doppelehe des Landgrafen zu rechtfertigen, entgangen zu ſein ſcheint, ſo hat er geglaubt, einen kurzen Hinweis auf das intereſſante Schriftchen nicht unterlaſſen zu ſollen.

4.

Zu dem Streite Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, 1523—24.

Von

Dr. phil. H. Buchwald,
Oberlehrer am Gymnaſium in Zwickau.

Im Jahre 1523 wurde der Anfang zur Beſeitigung des „Greuels der Stillmeſſe“ auf dem Schloſſe in Wittenberg gemacht. In dem genannten Jahre waren einige „beſſer geſinnte“ Kanonici

gewählt worden, welche Luther um ein Gutachten baten, was von dem alten Ritus abgeschafft oder geändert, und was mit gutem Gewissen beibehalten werden könnte [1]). Dieser Bitte willfahrte Luther in dem Schreiben an den Propst, die Domherren und das Kapitel zu Wittenberg vom 19. August 1523 [2]). In dieselbe Zeit fällt wohl das im Folgenden zum Abdruck kommende, gleichfalls durch eine Anfrage des Kapitels veranlaßte Schreiben Bugenhagens [3]), „an den Rektor und die ganze Universität". Dasselbe befindet sich abschriftlich in Cod. M. S. XXXIX der Zwickauer Ratsschulbibliothek, in welchem noch folgt: „Handlung der Christlichen gemeyne zu Wittemberg mit den Schloßpriestern do selbist, der Meßen halben" (in Luthers Werken, Altenb. Ausg. II, 849 b; Walch XIX, 1453 ff. unter dem Titel: „Der von Wittenberg Universität, Rath und Gemeine Suchung bey dem Stifft zu Wittemberg, die gottlosen Ceremonien alle abzuthun"). Beide Schriftstücke, das Schreiben Bugenhagens und das im Namen der Gemeinde tragen die gemeinsame Überschrift: Acta Ecclesiae Christi apud Vuittenbergam cum dominis de Collegio Papistico, ut abhominationem Missarum privatarum abiiciant, execrentur et ab iis prorsus sese abstineant. In Cod. M. S. XXXVI befindet sich ein Predigtstück, dieselbe Angelegenheit betreffend (in einer anderen Nachschrift, Altenb. Ausg. II, 356; Walch XIX, 1442; Erl. Ausg., 2. Aufl., XVII, 56 ff.) mit der Überschrift: „Von Zweyerley ergernuß, der Lehr vnd der liebe ein kurtzer vnterricht D. M. L."

Unser Manuskript des im Namen der Gemeinde ergangenen Schreibens bietet neben dem Texte bei Walch nur einzelne Varianten dar. Der Brief Bugenhagens ist unseres Wissens noch

---

[1]) Seckendorf, Hist. Luth., Lib. I, Sect. 57, § 153. Köstlin, Martin Luther (2. und 3. Aufl.) I, 562 ff.

[2]) De Wette, Luthers Briefe II, 388 f.

[3]) Seckendorf l. c.: „Lutherus pie et placide informavit Epistola mense Augusto ad illos scripta, quamvis post biennium demum junctis Academiae et Senatus oppidani consiliis, mutationem pleniorem obtinuerit." — Jene consilia wurden wohl eben durch den Brief Bugenhagens veranlaßt.

nicht gedruckt. Unsere Nachschrift des Predigtstückes verdient vor dem bei Walch durch größere Ausführlichkeit und offenbar auch Ursprünglichkeit entschieden den Vorzug. Wir geben daher dieses und den Brief hier vollständig wieder.

I.

Von Zweierley ergernuß der Lehr vnd der liebe ein kurtzer vnterricht D. M. L: —

Euer libe hatt offt gehörtt, das zweierley sunde sein, ethliche widder den glauben, vnd ethliche widder die liebe. Die sunde widder den glauben, odder widder die lehre ist nit zu leiden, aber die sunde widder die liebe, kan man wol leiden, das ist, das man nur von den wergkenn abtrette, vnd jho nicht dulde, die den glauben vnd lehr des Glaubens vmbstoßen. Ich kan vnd sall leiden die schwachen im glaubenn, vnd in der libe odder im leben, das ist gepotten, das ich da geduld habe, eß sey ehebruch odder andere sünde, den das sindt alles wergke widder den negsten vnd widder den menschen, die laßen noch immer bleiben den rechtenn vorstandt des glaubens, dan man weiß, das es vnrecht ist, drumb sal man solche tragenn, vnd alßo mit ihn vmbgehen, das man sie beßere: —

Was aber widder den glauben, widder Gotts ehr ist, dazu sal man nit schweigen, wen das hatt Christus nit than, vnd wils auch von vns nicht haben. Als wen ich höhre, das Jemandts predige widder den glauben, vnd sehe, das er nicht nach der lehr des glaubens leben wil, vnd sich dehr wergke vleiße, die widder die lehre sein, das sal ich schlechts nicht leiden noch schweigen. Da sol alle freuntschafft auß sein.

Drumb ßage ich alßo, wir laßens geschehen, das du brechlich seiest, wen du dich nuhr vor ein sunder erkennest, wollen auch gerne gedult haben, wie wir sehenn, das Christus than hatt. Das ehr mitt den Jungern vffs allerfreuntlichst ist vmbgangen, wen sie irreten, aber den Phariseern nie kein freuntlich wortt hatt zugesprochenn.

Das ßage ich darvmb, den ich waiß, das wir nicht alle Christen sein. Drumb mußen wir sehen, das wir nit Gottis Zorn vff vns laden, das ehr vns ein mahl heimsuche, den es ist genungk, das wir allzu schwach vnnd faull seind: —

Drumb ist es Zeit, das ich die Herren vffm schloß eins ermahne. Ich hab sie nuh zweymahll ersucht vnd mit schrifftenn treulich gebetten, das sie gedächten vnd machten des vnchristlichen weßens weniger, weil sie gesynnet sein bey vns zu wohnen vnd wollen auch den nahmen haben, das sie Christen heißen. Des wil ich sie auch itzt offentlich vormahnen, das ir mir Zeugnuß gebett, das ich mein gewißen errettet habe, am jungsten tage vnd ßagen konde, ich hab gehandelt, wie ich sall:

Szo bitt ich sie nuh, das sie wollen dreyn sehen, was sie machen mit solchem frevell. Ich hab ihr bißher geschonett, das sie nitt möchten ßagen, ich hett es nicht genugk gepredigett, aber nuh hab ichs ßo vill gesagtt vnd getrieben, das es auch die jungen kinder möchten vorstehen, das ich mich vorsehe, ich hab ihm gnugk than: —

Aber sie wollen mit dem kopff hindurch vnd ir ding mit gwallt erhalten. Drumb konnen wir nit schweigen. Mir kan zwar kein leid darmit geschehen, den ich bin von Gotts gnaden ßo reich, das mir widder freunde helffen noch feinde schaden konnen. Doch wolde ich gerne, das es alßo ginge, das wir alle freunde wehren, wie wir schuldig sind. Drumb muß ich sie offentlich vormahnen, das sie ire mißbreuche abethuen, dan sie alle wol wißen, das es vnrecht ist odder jho das meiste teil, welche es aber nichtt wusten, wen sie from wehren vnd ernst hetten Gotte zu dyenen, solten sie zu iren brudern kommen, die es vorstehen, sich demutigenn vnd denselben folgenn. Sonst werden sie Gott erzornen vnd machen, das ehr sie heimsuche vnd straffe, das wehr mir aber leid, wollen sie aber nit auffhören, ßo ist der her vor der thur: —

Sie dorffen sich auch nicht damit entschuldigenn, das es der Churfurst gebeutt, nicht anders zu machen und halden, wie es langst geweßen, was fragen wir nach ihm? ehr hat nicht weitter zu gebitten, den in weltlichen sachen, wen ehr aber wolde weitter

greiffen, ßo wollen wir ſprechen, Gnediger her, wart ihr euers regimentts, man muß Gott mehr gehorchen, den den menſchen. Drumb entſchuldigett ſie das alles nicht: —

Es gehet noch immer dar das Salve regina, ſeelmeßen, Vigilien vnd ſolche grewel, deß ſie lang ſolten abgangen haben. Ich will aber nicht geratten haben, das man widder ſie handle und anders angreiffe, dans Chriſtlich iſt.

Das bewegett mich aber darzu, ihn ſolchs zu ßagen, das ich hie ein prediger bin, vnd weil es alles eine gemeynde iſt, iſt es nicht zu leiden, das ſie meine lehre vorachten vnd nicht annehmen wollen, wan ſie ßo ſchwach wehren, das ſie es nicht vorſtehen kondenn, ßo wolten wir wol mit ihnen gedult habenn, aber dweil es ßo hartte kopffe ſein, die nit wollen hören, ßo müßen wir ſie ſtraffenn.

Auch wil ich euch euer aller beſchwehrung ßagen, die ihr von ihn habtt, den ihr ſeit bey ihn vnd habt es nuh: Gott lobe: ßo weit bracht, das die grewel widder den glauben abgangen, vnd die lehr gantz reyn iſt, aber da bey ihnen iſt ehr noch gar mitteinnander, weil ſie nuh teglich bey vns wohnen, mit vns eſſen vnd tringken, vnd laßens immer alßo gehen im vorigen weßen, ßo wirt es gehen, wie S. Paul ßagt, das ihr euch werdet beladenn mit frembden ſundenn, das iſt euere beſchwehrungh, meine aber iſt die, die ich geſagtt habe, das ich mein gewißen nicht könde erretten, ich hetts ihn den geſagett, vnd ich hab ßorge, das das auch die ſchuld ſey, warvmbs Evangelion ßo wenig bey vns wirgke, das wir den mißbrauch widder daſſelbte leidenn, welchs wir auch mußen entgelden, das iſt vns den nuh zu ſchwehr.

Drumb bit ich euch, ir woltt helffen darzu thuen, nicht mit dem ſchwertte, vnd mitt nachreden, ſondern alßo, das wir mit ernnſt, wie wir ſchuldig ſein, anfingen vnd böten vor ſie, vnd das ein iczlicher alßo dengke, das es vns heimgehe, was ſie treibenn. Wir wollen ſie noch nicht vorbannen vnd von vns thuen, ſondern fuhr bitten, das ſie Gotte erleuchtte, vnd ihn guade gebe, wil das nicht helffen, ßo mußen wir den weitter darzu thuenn.

Und hie wil ich ſie abermahl vormahnen, das ſie ſich fuhr ſehen, vnd vnßer gebet auff ſich nicht laden, den es möchtte Je-

mandtts alßo bitten, das ſie zu letzt heimgeſuchtt wurden, wen ſie nicht wolten hören, das Gott vber ſie ein ſchrecklich vrteil liß gehen, wollen ſie aber nicht folgen, ßo ſehen ſie ſich fuhr, den ſie werden dem vrteil nicht entlauffen, die achße iſt ſchon an baum geleggt, wen es den vber ſie kommen wirt, ßo iſt es zu lang geharrett.

Drumb hab ich ſie itzt wollen offentlich warnen, nachdehm ich ſie vor zwey mahll heimlich vormahnet habe, welchs ich wol nicht ſchuldig geweſt wehre, wollen ſie aber das nicht annehmen vnd jho bey ihrem weßen bleyben, ßo laßen ſie vns den Chriſtlichen nahmen, vnd man haltte ſie wie heidenn vnd vnchriſten, aber wen ſie den nahmenn mit vns behalten wolleu vnd ihr vnchriſtlich weßen nit abſtellen, ßo konnen wirs nicht leiden. Drumb bit ich, thut darzu, es iſt mein ernnſt. Ich bin ßo wol ein boß bube alß ein anderer, doch wen ichs mitt ernnſt angreiffen wolde vnd bitten, wolde ich ihn wol ſchaden thuen. Es iſt nichtt ſchertzens mit dem gebett der Chriſten. Vns konnen ſie ßovil leidts nicht thuen, wir wollens gerne haben, aber das konnenn wir nichtt leiden vnd ſollens nicht leiden, das ſie widder das Evangelion vnd widder die lehr des glaubens handeln wolltenn.

Dabey wollen wirs vff ditzmal
bleiben laſßen, vorſehe mich
des zu ihn, ſie wer-
den ſich in die
ſach ſchicken
vnnd
vns
folgen: —

II.

Johannes Pomeranus Pastor, domino meo Rectori et toti Academiae S.

Christus primum et secundum hunc D. Martinus, et haec tota civitas postulant, ut in arce abrogentur omnes

Missae, quod institutioni Christi manifeste sint contrariae, Et propter eas non solum Vuittembergae sed et alibi blasphemetur bonum Dei nomen quod invocatum est super nos, jam rursum revelato Evangelio gloriae Dei, siquidem ibi sacrificatur Christus pro vivis et mortuis, non solum generatim, sed etiam speciatim et nominatim. Quis hoc illis commisit? Qua fide in verbum Dei istud faciunt? Et praeterea illic per merita sanctorum defunctorum quaeritur remissio peccatorum et vita aeterna, quae est abnegatio misericordiae Dei patris et sanguinis Jhesu Christi domini nostri, ut interim taceamus reliquas impietates et praeterea ineptias, et in verbis et in gestibus plus quam pueriles. Accedit quod et propter istas Missas inter nos ipsos sint turbata fere omnia, quae Evangelii sunt, dum multi graviter ferunt illam blasphemiam, quae tantum ventris caussa jactatur in Deum. Alii vero sollicitant, ut leves sunt animi multorum, ut res contra ipsas missas non satis Christiane tentetur. Adde quod et sectae incipiunt fieri, quas postea judicio Dei, nisi istas Missas abrogaverimus, invalescere videbimus contra Evangelium Christi. Neque vero sperent domini qui sunt in arce sese nostro consilio retenturos, quocunque tandem pietatis suco, vel unam missam ne in Dominica quidem die, ne si unam retinuerint, postea revocentur omnes. Et ne etiam una illa abutantur, quemadmodum antehac pluribus. Ideoque non opus erit, ut postulent, quo ipsam Missam eorum emendemus. Quid enim instaurabis rem, cujus ne una quidem particula integra est? Quid quaeso integri sperabis in Missis eorum, quas ventris caussa retinere contendunt? Quod si amant Evangelium Christi, quod vere nobis jam redditum est et sitientes justitiae cupiunt suscipere venerandum Christi corporis et sanguinis sacramentum, veniant in nostram Parrochiam, ubi et verbum et sacramentum est, et non dedignentur humiles venire ad eum, qui sese propter nos humiliavit usque ad mortem crucis, cujus mortis et omnium peccatorum satisfactionis semel factae in esu et

potu hujus sacramenti symbolum suscipitur, ne dum volunt seorsum Missas habere et prae ceteris fratribus extolli a Christo inter fratres non computentur. Quando igitur et pietas et fraterna charitas, atque adeo tanta necessitas hoc requirit, ut Missae in arce omnes abrogentur, debent domini in arce, si Christiani sunt, non solum consentire, sed etiam votis omnibus postulare, ne quid morae fiat ad abrogandum, ne ipsi et coram Deo et coram hominibus sint tantae blasphemiae et scandalorum authores, Meminerint vere si contempta fuerit pietas, judicium Dei non defuturum. Missam quam nunc vocamus, apud apostolos et post eos apud alios sanctos dicebatur communio sive communicatio corporis et sanguinis Christi, qui aliud inde facit, contra Christum facit, atque in hanc rem verba institutionis Christi adeo manifesta sunt, ut non opus sit hic humanam audire interpretationem.

De reliquis officiis sive cantu: —

Quando domini nostri et fratres per Christum dilecti qui sunt in arce, rogaverunt, ut daremus eis consilium, quo facerent secundum deum, quod ipsos deceret in illo templo suo, Nos facile excusaremus quod non ignorent, quid hic faciant, tamen cur fratribus rogantibus non obsequamur, non videmus. Itaque sic habeant. Abrogatis omnibus missis etiam abrogent vigilias suas tam majores quam minores, Si enim minores, quas abrogaverunt, impias ducunt, ridiculum est, non solum impium majores, ut sanctas, propter sanctos grossos venerari, Si illustrissimi Principis liberalitas, vult eis consultum, aliter debet quam per istas impietates. Nos hoc tantum agimus ut impia cessent, non ut homines miseri fiant, Qui aliud hic respexerit contra Deum sentit, et homines contemnit, atque adeo omnem pietatem, Quando vero aliter non licet, praestat homines miseros fieri quam Deum blasphemari. Item obmittant omnia quae ad invocationem et merita sanctorum, quibus hactenus seducti speravimus salutem, pertinent, aut quaecumque tan-

dem specie respiciunt. Haec quae jam diximus Christiani sustinere non possunt, aut eis cum conscientia recta consentire.

De psalmis et lectionibus et cantu ex sacris litteris: —

Non ignoramus quod et hic blasphematur venerandum Dei nomen, dum non invocatur Deus in tentatione, aut gratiae ei aguntur pro ereptione et beneficiis, aut saltem non hoc agitur ut vel discatur verbum Dei, aut affectus in Deum excitetur, sed canitur et clamatur ab iis qui inde non Dei gloriam sed sua lucra quaerunt, neque Deo neque proximo hic, sed suo ventri servientes, ut taceam quod egregie multi ignorant etiam ipsa verba quae psallunt, et qui optimi inter eos sunt, in talibus servatis quaerunt salutem, in non servatis peccata habent, quae est abnegatio Christi. Tamen quando his etiam recta uti licet, ubi nihil horum fuerit quae diximus, et quum coram hominibus hic non est mali species, et scandalum Evangelii, permittimus ipsorum conscientiis ut cantent dies atque noctes, donec et ipsorum conscientia sentiat, neque in hac parte aliquid esse puri, et eadem conscientia coacti desinant sua sponte, Nos hic nihil repugnabimus, tantum ne dicant nos hoc consuluisse, nostras enim conscientias sic volumus esse liberas, dum rem quam deserere nolunt et quae pietatis habere potest speciem, ipsorum conscientiis duximus committendam: —

Summa praedictorum:

1. Missas omnes abrogent, fratres ipsi communicent inter fratres ex communi mensa, dum unum verbum est, unum baptisma etc. 2. Abrogent et vigilias omnes cum omnibus iis quae sapiunt invocationem et merita sanctorum contra meritum Christi etc. 3. In psalmis et lectionibus et cantu ex sacris scripturis, faciant quod recta conscientia coram Deo defendere possunt in die judicii: —

Haec ille: —

Zusatz von J. Köstlin.

Unter Hinweis auf die schon oben (S. 563) angeführte Darstellung Seckendorfs und meiner größeren Lutherbiographie, ferner auf Kolde (Friedrich der Weise, S. 34f. 65ff.) füge ich zum Verständnis der vorstehenden Schriftstücke und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Reformation noch das Folgende bei. Der Zeitpunkt für jenes Predigtstück wird sich hierbei sicher feststellen lassen. Das Schreiben Bugenhagens glaube ich mit Herrn Dr. Buchwald in den August 1523 setzen zu müssen, indem es auf eine Anfrage und Bitte der Domherren selbst (oben S. 563) sich bezieht, wie damals eine solche wirklich von diesen ausgegangen ist. Dann kann ich es aber mit jenem vonseiten des Rats und der Universität erlassenen Schreiben nicht mehr in den Zusammenhang setzen, welchen Buchwald mit Hinweis auf eine Aussage Seckendorfs annahm. Denn das letztere fällt, wie wir sehen werden, in einen späteren und letzten Moment des Streites.

Während in der Wittenberger Gemeinde das Meßopfer abgeschafft war, hielten also die Stiftsherren der Schloßkirche, welche zugleich die Kirche der Universität war, die alten Meßgottesdienste fest. Kurfürst Friedrich, der dort eine Änderung ohne sein Dazuthun hatte geschehen lassen, stimmte hier der Erhaltung des Bestehenden bei, fand jedenfalls sich zu keinem Eingriff in dasselbe berufen; er meinte, was von Reformen nötig wäre, von einem Konzil, auf das ja auch die Reichstände drangen, erhoffen zu dürfen.

Luther aber vermahnte das Domkapitel am 1. März 1523 in einem lateinischen Schreiben, von den Greueln abzustehen, welche in Wittenberg durch die bisherige Predigt des Evangeliums für jedermann genug als solche offenbar geworden seien und gegen welche er als öffentlicher Diener des Wortes nicht schweigen dürfe (Briefe II, 308f.). Am 11. Juli wiederholte er seine Mahnung und Warnung in einer deutschen Zuschrift (a. a. O., S. 353ff.). Hier lehnte er namentlich auch eine Berufung der Domherren auf den Kurfürsten ab, und zwar auf Grund davon, daß man in solchen Sachen Gott mehr als Menschen gehorchen müsse.

Darauf trug er am 2. August, dem neunten Trinitatissonntag, die scharfe Erklärung über das Ärgernis, die Buchwald oben wiedergegeben hat, auf der Kanzel vor. Es geschah, wie er hier selbst sagt, nach vorangegangener zweimaliger (nach Erl. Ausg., 2. Aufl., XVII, 57 erst lateinischer, dann deutscher) schriftlicher Mahnung, und zwar laut eines kurfürstlichen Schreibens vom 7. August 1523 „am nächst vergangen Sonntag (d. h. eben am 2. August) unter der Predigt". Besonderen Anlaß mochte ihm gerade für diesen Sonntag die epistolische Perikope 1 Kor. 10, 6—13 geben (vgl. auch die Predigt der Kirchenpostille über diesen Text, E. Ausg., 2. Aufl., IX, 188). Wie sehr die oben mitgeteilte Nachschrift den in den bisherigen Ausgaben von Luthers Werken veröffentlichten Text an Ursprünglichkeit übertrifft, mag man z. B. bei den besonders interessanten lebhaften Worten, mit welchen Luther hier jene Berufung auf den Kurfürsten sich verbittet, ersehen. Statt „was fragen wir nach ihm" bis „drum entschuldigt sie das alles nicht" (oben S. 565), lauten sie in jenem Texte weit matter: „Aber was geht uns in diesem Fall des Fürsten Befehl an? Der Fürst ist ein weltlicher Regent, welchem gebührt das Schwert, nicht das Predigtamt zu versorgen; sie wissen, daß man hierin Gott mehr soll gehorsam sein, denn den Menschen." Die nächsten Sätze über das Salve regina u. s. w., welche oben folgen, fehlen dort. Auch das Wort von den „harten Köpfen" (oben S. 566) findet sich dort nicht. Anderseits nennt Luther dort sich selbst nicht wie oben S. 567 einen „bösen Buben", sondern nur einen „armen Sünder wie die andern".

Die Domherren erschienen jetzt bereit, nachzugeben: sie selbst erbaten sich einen Entwurf für die im Gottesdienst vorzunehmenden Änderungen. Luther legte ihnen einen solchen unter dem Datum des 19. August vor: Briefe II, 388 ff. (vgl. oben S. 572). Damals also wird auch Bugenhagen jenes Gutachten mit Bezug auf sie gegeben haben. Aber sie zogen die Sache weiter hin. Der Kurfürst beharrte bei seinem Widerstreben, gegen sie einzuschreiten. Ja er versagte der Wahl von drei neuen Domherren seine Zustimmung, weil diese den gottesdienstlichen Übungen, zu welchen das Amt sie verpflichtete, sich nicht unterziehen wollten.

Im November 1524 wurde Luther neu und aufs heftigste dadurch erregt, daß der Dechant des Kapitels einer schwangeren Frau in der Stadt das Abendmahl unter einer Gestalt reichte, was früheren Zusagen der Domherren widerstritt. Er erklärte diesen durch ein Schreiben vom 17. November (dieses Datum ist gesichert, vgl. Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 76 zu Briefe II, 564): sie werden mit ihrem Treiben gar noch zu Rotten und Sekten und hiermit zu Aufruhr Anlaß geben; er aber müsse als berufener Prediger der Wittenberger Gemeinde dazu thun, das Feuer zu dämpfen, so lang es noch im Zunder glimme. Er schließt: „Darnach wisset euch zu richten; und begehre deß ein richtig, strack, unverzüglich Antwort, Ja oder Nein, für diesem nächsten Sonntag, mich darnach zu richten."

Die Domherren ließen sich gleich tags darauf durch ihren Probst bei ihm entschuldigen (vgl. Kolde a. a. O., S. 67). Er bestand aber auf völligem Abthun der Messen, drohte auch, er wolle deshalb die beiden Bürgermeister an sie schicken, und weiter, er werde endlich noch seine Kanzel einem andern einräumen, der also predigen sollte, daß die Messen gewiß abgestellt würden.

Der Kurfürst, von ihnen um Hilfe angerufen, ließ Luther erinnern, wie er ja selbst „predige, daß man das Wort Gottes soll fechten lassen, das werd zu seiner Zeit, wenn es Gott haben wollt, wohl wirken" (Burkhardt a. a. O.). Luther stritt in der Art, die ihm angemessen erschien, mittelst dieses Wortes weiter. Wie er dort den Domherrn noch bis zum nächsten Sonntag, dem 20. November, Bedenkzeit gegeben hatte, so nahm er zwar noch nicht an diesem, wohl aber am nächsten Sonntag, am 27. November, dem 1. Advent, in einer Predigt eigens den „gotteslästerlichen" Meßkanon durch. Zum Schluß wandte er sich an alle Zuhörer mit der Bitte, diesen Greuel zu beherzigen und aller Welt an den Tag zu bringen, damit die Schande der roten babylonischen Hure aufgedeckt werde. Und speziell bat er alle Fürsten und Bürgermeister, Räte und Richter, die grausame Gotteslästerung zu Herzen zu nehmen: wenn ihnen von Gott erlaubt sei, einen verwegenen Buben, der auf dem Markt lästere, zu strafen, so werde ihnen ja auch erlaubt sein, jene antichristliche

Gotteslästerung aus der Stadt auszureuten, damit nicht Gottes Zorn wie ein Backofen erglühe und sie samt den abgöttischen Pfaffen aufs greulichste strafe; sie sollen Gott ehren: dazu sei ihnen das Schwert von Gott gegeben. Philipp Melhofer aus Eriskirch gab eine Nachschrift dieser Predigt 1525 heraus, während er im Januar 1525 auch eine eigene Schrift gegen den Meßkanon erscheinen ließ. Nach seiner Ausgabe ist die Predigt zuerst durch die neue Auflage der Erlanger Ausgabe von Luthers Werken (XVII, 107 ff.) auch in eine Gesamtausgabe dieser Werke aufgenommen worden (in meiner Lutherbiographie habe ich von ihr noch keinen Gebrauch gemacht). Das Datum des zweiten statt ersten Advents bei Seckendorf a. a. O. kann nur auf einem Versehen oder Druckfehler beruhen.

In dieselben Tage, da Luther mit dieser Predigt umging und sie hielt, haben wir die Abfassung seiner Schrift „Von dem Greuel der Stillmesse" (Erl. Ausg. XXIX, 113 ff. Martin Luther II, 563) zu setzen, wenn auch ihr ältester Druck schon die Jahreszahl 1525 trägt. Sie ist im Inhalt jener ganz gleichartig, schließt auch mit gleichen Mahnungen an die Obrigkeiten, welche die Gotteslästerung zu wehren und zu strafen schuldig seien, und an die Christen insgemein, daß sie auf Abthun derselben dringen und nicht fremde Sünde sich mit auf den Hals laden sollten.

Endlich erfolgte jetzt jenes Schreiben vonseiten der Gemeinde und Universität an die Domherren, das schon in früheren Ausgaben von Luthers Werken abgedruckt ist und von dem jetzt in Zwickau eine nur wenig abweichende Abschrift sich gefunden hat.

Wir machen zunächst, während wir einen Abdruck der letzteren in unserer Zeitschrift nicht gerechtfertigt finden würden, wenigstens auf ihre wichtigeren Eigentümlichkeiten gegenüber jenem bei Walch XIX, 1453 ff. vorliegenden Texte hier aufmerksam. Walch, S. 1453, Z. 30 heißt es von den Lästerungen in der Messe: „weil sie — — unleidlich sein sollten", im Manuskript: „unleidlich sind"; Z. 40: „steifes Sinnes", im Manuskript: „steifes Muts"; Z. 43: „sich mit Ernst dawider zu setzen", hier nur: „sich darwider" u. s. w. Dort S. 1454, Z. 7 (nach Röm.

1, 32): „daß beide des Todes wert ſind, die Böſes thun und drein bewilligen", hier: „daß ſie des Todes wert ſind beide die es thun und bewilligen". Dort S. 9 f. (nach 1 Kor. 5): „daß ſie den, ſo ſeine Stiefmutter nahm, nicht von ſich gethan hatten", hier: „daß ſie nichts dazu gethan hatten, da der ſein Stiefmutter nahm, 1 Kor. 5". Dort Z. 12 f.: „derhalben iſt ein ehrſamer Rath von wegen ganzen Gemein und der Univerſität bewegt"; hier fehlen die Worte: „und der Univerſität". Dort S. 1455, Z. 8 v. u.: „ſiehe da, ſpricht er", hier: „yhe da ſpricht er". Dort S. 1456, Z. 2 ff.: „heißen das heilig, das ſie vor unheilig antragen, und Chriſtenheit, die ſie Chriſtenheit machen wollen", hier: „heißen das heilig und Chriſtenheit, die ſie heilig und Chriſten wollen machen". Dort Z. 10 v. u.: „der Gotteslästerer", hier: „der Dreckſack". Dort S. 1457, Z. 17 f.: „darum ſeien gebeten die Herrn des Stifts, wollten doch den Kanon ſelbſt anſehen" u. ſ. w., hier: „darum ſeid gebeten, ihr lieben Herrn, wollt doch" u. ſ. w. Dort Z. 13 v. u.: „daß ihre Antwort — — im Kapitel ſelbſt ja oder nein beſchloſſen werde", hier: „daß ihre Antwort — — aus eigenem Kapitel ja oder nein beſchloſſen". Unter dem Schreiben ſteht dort S. 1457: „An die würdigen Herrn des Kapitels zu Hofe allhier, als nämlich Domdechant Johann Staffelſtein, Johann Volmar ꝛc. auf Anregen der ganzen Gemeine, ſamt dem Pfarrherr, Lektoribus, Rektor der Univerſität, ſamt den dreien Räthen zu Wittenberg." Das Manuſkript giebt keine ſolche Nachbemerkung.

Das Schreiben beginnt in beiden Textgeſtalten mit der Erklärung: es ſei, „wie aus nächſter (bei Walch: der nächſten) Predigt gehört", unleugbar, welch große Läſterung in der Meſſe geſchehe. Dasſelbe iſt ohne Zweifel gleich auf jene Adventspredigt Luthers hin erfolgt. Im Zwickauer Text zeigen verſchiedene jener Eigentümlichkeiten offenbar die ältere Form. Während in ihm, wie wir ſehen, die Domherrn einmal direkt in zweiter Perſon angeredet werden und dann von ihnen ſogleich wieder in dritter Perſon die Rede iſt, finden wir dies bei Walch S. 1457 ausgeglichen. Der „Dreckſack" ſtatt des Gottesläſterers bei Walch, S. 1456 wird auch das Urſprüngliche geweſen und dann gemil-

dert worden sein. Besonders aber interessiert uns die Abweichung bei Walch, nämlich die im Zwickauer Text noch fehlende Miterwähnung der Universität. Das Schreiben wird vom Rat ausgegangen sein und erst, nachdem es auch der Universität vorgelegen, diesen Beisatz erhalten haben. Daß endlich die Abfassung desselben ganz nach Luthers Sinn, durch Pastor Bugenhagen in Gemeinschaft mit ihm, oder geradezu durch ihn erfolgt ist, zeigt der Inhalt, Ton und die Verwandtschaft mit Inhalt und Ton jener Predigt und Schrift Luthers. — Bezüglich des Kurfürsten heißt es hier: die Domherren dürfen ihn nicht vorwenden; denn man wisse ja, daß der gottselige Fürst niemand heiße unrecht thun, oder gar öffentlich Gott lästern; auch sei in göttlichen Sachen nicht erst auf Fürsten oder Menschen zu warten. Schließlich wird auch hier warnend auf den göttlichen Zorn hingewiesen, dessen eine Gemeinde, wenn sie solche Greuel duldete, teilhaftig werden müßte. Über jene Schreiben Luthers und Bugenhagens vom August 1523 geht das gegenwärtige ebenso wie die Adventspredigt in Energie und Heftigkeit weit hinaus.

Daraufhin wandten sich nun die Herren des Kapitels am 3. und 8. Dezember noch einmal klagend an den Kurfürsten (vgl. Seckendorf a. a. O.): der Rektor der Universität und Bürgermeister und Magistrat der Stadt waren, wie die Klage sagte, selbst bei ihrem Dekan erschienen, um ihnen, falls sie beharren würden, alle Gemeinschaft aufzukündigen. Aber schon am 2. Dezember konnte Luther (Briefe II, 572) seinem Freund Amsdorf melden: die Domherren seien jetzt dahin gebracht, der Abschaffung der Messen zuzustimmen. In Wittenberg also muß schon jetzt eine solche Erklärung von ihnen gegeben worden sein. Am 24. Dezember endlich zeigten sie auch dem Kurfürsten an, daß sie sich davon überzeugt haben, die Messe nicht länger verteidigen zu können und hiermit von ihr abstehen. Friedrich erwiderte in seiner Weise: die Sache müsse ernstlich erwogen werden; er hoffe, daß sie sich zu Gottes Ehre werde wenden lassen. So fiel die Messe auch in der Schloßkirche.

In der ganzen Entwickelung aber, die wir hier mit Beiziehung neuen Materials überblickt haben, stellt sich uns eine der wichtigsten

Wendungen in der Geschichte der Reformation und des Reformators dar. Es ist richtig, woran dort der Kurfürst erinnerte, daß Luther anfangs gehofft und gelehrt hatte, das Wort allein müsse alles ausrichten und die Herzen frei für den lauteren Gottesdienst gewinnen. Jetzt fragte sich, ob, soweit ein Teil beharrlich dem von einer Gemeinde angenommenen Wort widerstrebte, jenem wirklich auch ferner noch Freiheit belassen und demnach zweierlei Kirchentum an einem Orte zugelassen werden sollte. Diese Konsequenz also zieht der Reformator jetzt doch nicht. Was ferner das Verhältnis der weltlichen oder obrigkeitlichen Gewalt hierzu anbelangt, so wird, wie wir sahen, sie, als die Domherren auf sie sich beriefen, in jener Predigt Luthers vom 2. August 1523 noch kurzweg ganz von diesem religiösen Gebiete abgewiesen. Dann aber sieht er in den gottesdienstlichen „Greueln" ebenso gut wie im bürgerlichen Verbrechen etwas, was von der Gemeinschaft im ganzen nicht geduldet werden dürfe und wogegen eben jene Gewalt einschreiten müsse. Auch der von ihm ausgesprochene Gedanke, daß das Treiben der Domherren Rotten und Unruhen zu erzeugen drohe, führte weiter auf ein Einschreiten der Gewalt, welche äußeren Frieden und Ordnung aufrecht zu erhalten berufen ist. Luthers Grundsätze haben eine solche Wendung genommen schon unter demjenigen Landesherrn, der seine Gewalt eben nicht in solcher Weise anzuwenden und vielmehr möglichst noch das Bestehende zu erhalten bedacht war. Durch Friedrichs Nachfolger Johann, der ihnen ganz beistimmte und hierfür auch eine gewisse Rechtsbasis durch den Reichstag von Speier 1526 erhielt, ist dann auch für die Praxis die entscheidende verhängnisvolle Wendung eingetreten.

Rezensionen.

1.

Bibliſch-theologiſches Wörterbuch der neuteſtamentlichen Gräcität. Von **D. Hermann Cremer,** o. Profeſſor der Theologie zu Greifswald, Pfarrer an St. Marien daſelbſt. Dritte, ſehr vermehrte und verbeſſerte Auflage. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1883. XIII u. 834 S. gr. 8°. 16 Mark. (Seit 1881 in ſieben Lieferungen erſchienen.)

Die beiden erſten Auflagen des unter vorſtehendem Titel uns vorliegenden Werkes habe ich ſchon in meiner Abhandlung „Kritiſch-geſchichtliche Überſicht der neuteſtamentlichen Verballexika ſeit der Reformation“ in den Theologiſchen Studien und Kritiken 1875, S. 511 f. in äußerſter Kürze beurteilt. Es gilt jetzt, das dort ausgeſprochene Urteil zu motivieren und diejenigen unſerer Leſer, die das Werk noch nicht aus eigener Anſchauung kennen, über Zweck, Einrichtung und Wert desſelben zu informieren, auch das Verhältnis dieſer dritten Auflage zu den beiden erſten zu beſprechen.

Allgemein anerkannt iſt, was Schleiermacher „Die ſprachbildende Kraft des Chriſtentums“ genannt und Gerh. v. Zezſchwitz in der kleinen Schrift „Profangräcität und bibliſcher Sprachgeiſt“ (Leipzig 1858) zu charakteriſieren verſucht hat. Nach Schleiermacher (Hermeneutik und Kritik, S. 69) „würde eine Zuſammenſtellung aller verſchiedenen Elemente, in denen die ſprachbildende Kraft des Chriſtentums ſich manifeſtiert, eine Stiagraphie

ſein zu einer neuteſtamentlichen Dogmatik und Moral". Dieſe Bemerkung Schleiermachers ſcheint unſerem Verfaſſer den Anlaß zu ſeinem lexikaliſchen Werke gegeben zu haben. Er ſucht darin durch Beibringung eines reichen Materiales das Verhältnis der neuteſtamentlichen Bezeichnungen von Erſcheinungen und Begriffen des geiſtigen, religiöſen und ſittlichen Lebens zu den gleichlautenden Wörtern der Profangräcität ans Licht zu ſtellen. Und da das neuteſtamentliche Idiom dasjenige der LXX zur Vorausſetzung hat und zu einem großen Teile durch dasſelbe oorbereitet iſt (vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen Schürers in der Theologiſchen Litteraturzeitung, 1883, Nr. 25, S. 579f.), ſo macht er auch letzteres zum Gegenſtande ausführlicher Vergleichung, ſo wie er auch den bis in die Zeit vor Chriſtus zurückgehenden ſynagogalen Sprachgebrauch in der nachchriſtlichen jüdiſchen Litteratur vergleicht. In dieſen Beziehungen bietet er eine nicht zu unterſchätzende gute Materialienſammlung und Ergänzung zur allgemein neuteſtamentlichen lexikaliſchen Litteratur. Daß er den nur der bibliſchen, inſonderheit der neuteſtamentlichen Sprache eigenen Wörtern und Ausdrücken beſondere Aufmerkſamkeit widmet, iſt ſelbſtverſtändlich. Auch mußte er bei ſeinem Zwecke der gewöhnlichen rein alphabetiſchen Anordnung des Stoffs die etymologiſche, d. h. die Anordnung nach den Stämmen vorziehen. Der hierdurch für das Nachſchlagen entſtehenden Unbequemlichkeit hat er durch ein alphabetiſches Wörterverzeichnis abzuhelfen geſucht. Bei Vergleichung der drei Auflagen ergiebt ſich ein bedeutender Fortſchritt in quantitativer und qualitativer Beziehung. Die erſte Auflage (von 1866) umfaßte 566 Seiten zu je 40, die zweite (1872) 607 zu je 43 und die dritte 834 Seiten zu je 48 Zeilen. Viele in den beiden erſten Auflagen übergangene, in religiöſer und theologiſcher Beziehung höchſt wichtige Artikel, von denen ich nur *σοφός*, *σοφία*, *φρόνησις* namhaft mache, ſind jetzt nachgetragen und nach der Verſicherung des Verfaſſers in der dritten Auflage mehr als 300 neue Wörter beſprochen worden. Gleichwohl vermißt man noch immer in religiöſer oder ethiſcher Beziehung bedeutende Begriffe und Ausdrücke, wie *ἀναστροφή*, *περιπατεῖν*, *πορεύεσθαι* (vom menſchlichen Lebenswandel), *ἀνοχή*, *ἀφθαρσία*, *ἐγκρατής*, *ἐγκράτεια*, *ἐγκρα-*

τεύομαι, ἄφρων, ἀφροσύνη, ἀσωτία, ἀσέλγεια, ἄθεσμος, ἀπάτη, ἀπατᾶν, ἀββᾶ, καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις, μισθός, νήφω, ἐκνήφω, πτωχός, πτωχεύω, (wegen 2. Kor. 8, 9), παράδεισος, περιπερεύομαι, πλάνη und ſeine Derivate, σώφρων, σωφροσύνη, σπέρμα, σημεῖον, τέρας, ψεῦδος, πορνεία, ψεύδομαι, ψεύστης. — Die Litteratur hat der Verfaſſer in viel größerem Maße als früher berückſichtigt. Im Artikel λόγος (S. 501) hätte er Lückes Kommentar zu den johanneiſchen Schriften, Bd. I, S. 249 ff. (nach meiner Anſicht die beſte geſchichtliche Entwickelung des alexandriniſchen Logosbegriffs) und Keferſtein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelweſen (Leipzig 1846) und in ἐριθεία (S. 338) C. Fr. A. Fritzſches grundgelehrten Excurs über dieſes Wort in ſeinem Kommentar zu Röm. 2, 8 nicht unerwähnt laſſen ſollen. — Anzuerkennen iſt des Verfaſſers den Synonymen gewidmete Sorgfalt.

Beigegeben ſind dem Werke I. ein „alphabetiſches griechiſches Wörterverzeichniß" (S. 802—810). II. Ein „Verzeichniß der verglichenen Synonymen" (S. 811—814). III. „Hebräiſches Wörterverzeichniß" (S. 815—824). IV. „Verzeichnis der näher berückſichtigten Stellen des N. T." (S. 824—828). V. Deutſches „Bibliſch-theologiſches Sachregiſter" (S. 829—831).

Daß man in einem ſo umfangreichen Werke mit vielen Einzelheiten nicht einverſtanden ſein kann, liegt in der Natur der Sache. Ich kann beiſpielsweiſe nur einiges anführen. Die ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν in Offenb. 1—3 verſteht Cremer (S. 19) wieder von den Gemeindevorſtehern, ohne gegen Lückes, de Wettes und Düſterdiecks Erklärung von den die Gemeinden beaufſichtigenden Engeln, in welchen der die Gemeinde beſeelende gute oder ſchlimme Geiſt perſonifiziert werde, etwas Stichhaltiges vorzubringen. — In ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim. 3, 16 verſteht er (S. 145) Engel, ohne zu ſagen, ob gute oder böſe, und wie in beiden Fällen der Briefſchreiber den überſinnlichen Vorgang, den man nach jeder von beiden Erklärungen anzunehmen hätte, ſich gedacht habe. Achtet man auf die Kürze der engverbundenen Sätzchen von ziemlich gleicher Silbenzahl und gleicher Wortendung, ſo wie auf die Schwierigkeit der Konſtruktion bei der entſchieden richtigeren Lesart

ὅς statt θεός, so erhält man den Eindruck, daß der Briefschreiber die Sätzchen nicht selbst gebildet, sondern sie in vorliegender Form, wahrscheinlich in einem alten Hymnus vorgefunden habe, so daß ἄγγελοι als ungewöhnliche Bezeichnung der Apostel als der Glaubensboten des Herrn verstanden werden kann und man anzunehmen hat, der Verfasser des Briefs mache ähnlich wie Paulus 1 Kor. 15, 4—8 die Erscheinung Jesu vor den Aposteln als Beweis geltend für die Wirklichkeit der wichtigen Heilsthatsache der Auferstehung Jesu, woran sich die Sätzchen ἐκηρύχθη — — κόσμῳ treffend anreihen. — S. 25 hätte Cremer zu den ἁμαρτήσαντες ἄγγελοι nicht die ganz unpassenden Stellen Offenb. 12, 7—9; 9, 11. Joh. 8, 44, sondern den aus 5 Mos. 6, 1—4 abgeleiteten Mythus des Buches Henoch, 6—10; 10, 4; 15, 2 vergleichen sollen. Denn augenscheinlich wird dieser in Jud. Vs. 6 u. 7 berücksichtigt; vgl. besonders Henoch 10, 4: „—den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige ewige Stätte verlassen." — Das schwierige διὰ τοὺς ἀγγέλους in 1 Kor. 11, 10 hat unser Verfasser unberührt gelassen. — In Hebr. 12, 2 erklärt er (S. 141 f.) τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν „den, der den Glauben in uns begründet und zum Ziele führt." Allein da der Schriftsteller in 12, 1 unter Hinweisung auf die lange Reihe der Glaubenszeugen in Kap. 11 seine Leser zur Ausdauer in den ihnen beschiedenen Kampf ermahnt und Vs. 2 sie aufblicken heißt auf Jesum, der das Kreuz erduldet und der Schande nicht geachtet habe, und V. 3 ihn zum Beispiel sich zu nehmen, der solche Feindschaft von den Sündern erfahren habe, so kann er Jesum nur als das letzte und höchste Beispiel von Glaubensheldentum bezeichnen wollen, und wir haben daher zu erklären „den, der im Glauben (als Beispiel) vorangegangen ist und ihn (in sich) zur Vollendung gebracht hat". Zwar nicht Cremer, wohl aber andere haben gegen diese auch von Kurtz vertretene Erklärung erinnert, bei der hohen Vorstellung des Briefstellers von der Person Jesu habe er derselben nicht Glauben beilegen, sondern sie nur, wie Paulus, als Gegenstand des Glaubens denken können. Allein die πίστις des Hebräerbriefes ist ja nicht wie bei Paulus vorzugsweise πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern Glaube an Gott

und Vertrauen auf ihn, und die Überwindung der Verſuchungen (4, 15), ſo wie der Gehorſam (5, 8) und die Treue Chriſti (3, 2) ſind undenkbar ohne gläubiges Vertrauen, welches ihm auch in 2, 13 beigelegt wird. In 12, 2 und 3 aber wird in den Worten ὃς ἀντὶ τῆς χαρᾶς — καταφρονήσας und τοιαύτην — — ἀντιλογίαν dasjenige Verhalten Jeſu bezeichnet, in welchem ſeine πίστις ſich bewährte. — In Hebr. 1, 3 faßt Cremer ἀπαύγασμα in der Bedeutung Ausſtrahlung, φῶς ἐκ φωτός. Ich halte nur die andere Erklärung Abglanz für richtig. Dafür ſpricht 1) die Analogie von ἀπήχημα (Wiederhall, der von einem Gegenſtande aufgenommene und zurückgeworfene Schall, das Echo, daher vom römiſchen Dichtern vocis imago genannt), und ἀποσκίασμα. 2) Philo de plantat. Noe § 12 nennt auch die Welt ein ἀπαύγασμα Gottes, dasjenige, in welchem die göttliche Majeſtät ſich abſpiegelt. Die Erklärung Ausſtrahlung iſt hier rein unmöglich, da nach Philo die Welt nicht durch Emanation aus Gott entſtanden, ſondern von Gott aus der Hyle gebildet iſt. 3) giebt uns Philo gewiſſermaßen ein Scholion zur Erklärung von ἀπαύγασμα, de somniis I, § 41: καθάπερ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν — —, οὕτω καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν καταναοῦσιν. Ganz denſelben Sinn drückt Philo durch die entgegengeſetzte Bezeichnung des Logos, als des Schattens Gottes, aus legg. alleg. III, § 31. Vgl. mein exegetiſches Handbuch zur Weisheit, S. 161 f. — Im Artikel παράβασις begnügt ſich der Verfaſſer mit bloßer Anführung der bekannten Worte τῶν παραβάσεων χάριν Gal. 3, 19, ohne anzugeben, für welche den zwei einander entgegengeſetzten Erklärungen derſelben er ſich entſcheidet.

Höchſt unklar äußert ſich Cremer über αὐτὸν ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο Hebr. 11, 19. Er nimmt παραβολή in der Bedeutung Gleichnis und glaubt ἐν παραβολῇ am beſten zu erklären „in Rückſicht auf den durch den Wiederempfang Iſaaks veranlaßten Ausbruch des Glaubens und der meſſianiſchen Hoffnung Abrahams, Gen. 22, 14 und auf die darauf folgende erneuerte Beſtätigung der meſſianiſchen Verheißung, Vs. 16—18. Denn

darin liegt die Bedeutung des Vorgangs und eben um die eigentümliche Bedeutung desſelben handelt es ſich in *καὶ ἐν παραβ. ἐχομ.*" Ich habe dieſen Paſſus wiederholt geleſen, ohne klar zu erkennen, was damit geſagt ſein ſoll. Hier und da in anderen Artikeln würde klarer ſein, was Cremer will, wenn er eine wörtliche deutſche Überſetzung der Worte, um die es ſich handelt, gegeben hätte. — Dem Artikel *μονογενής* (S. 185) wäre etwas größere Beſtimmtheit und Schärfe zu wünſchen. Denn bekanntlich ſind nach gewöhnlichem Sprachgebrauch *μονογενεῖς* einzige Kinder ihrer Eltern, Chriſtus als *μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* iſt demnach einziger Sohn Gottes, alſo derjenige, der als ſolcher keine Brüder hat, der folglich in ungleich höherem Sinne und Grade Sohn Gottes iſt als diejenigen, die durch ſeine Vermittelung Kinder Gottes werden, Joh. 1, 13. Das pauliniſche *ἴδιος υἱός* Röm. 8, 32 iſt nicht zu vergleichen, denn wenn einer ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonet, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß er noch andere Söhne hat. Übrigens iſt unſerem Verfaſſer die nicht übel bezeugte, von Tregelles, Weſtcott und Hort in den Text aufgenommene, von Weiß in Meyers Kommentar 6. Aufl. empfohlene, aber von Keil in ſeinem Johanneskommentare S. 100 ff. mit Recht verworfene Variante *μονογενὴς θεός* (ohne Artikel) ſtatt *ὁ μονογ. υἱός* Joh. 1, 19 entgangen (vgl. mein neuteſtamentl. Lexikon S. 290), ebenſo S. 308 die von Lachmann, Tiſchendorf[8] und den genannten engliſchen Herausgebern aufgenommene LA. *συνηθείᾳ* 1 Kor. 8, 7, die aber ſicher nur Korrektur des ſchwierigeren *συνειδήσει τοῦ εἰδώλου* iſt; ſo wie *προπάτωρ* in Röm. 4, 1. — Unter *δόξα* (S. 275) wäre zu bemerken geweſen, daß deſſen bibliſche Bedeutung Glanz, Herrlichkeit, Majeſtät der Profangräcität fremd iſt (und bei Joſephus, Antt. 8, 5, 6 aus der Abhängigkeit von der LXX. ſich erklärt), indem das Wort mit dem hebr. כָּבוֹד bekanntlich die Bedeutung Ruhm, Ehre gemein hat und daher auch deſſen andere weil verwandte Bedeutung auf *δόξα* übertragen ward.

Eine ſehr eingehende Unterſuchung hat der Verfaſſer dem ſchwierigen *ἐπιούσιος* Matth. 6, 11, Luc. 11, 3 gewidmet (S. 312 — 16). Er entſcheidet ſich für die Ableitung von *οὐσία*

und erklärt „was zum Daſein gehört, alſo daß ἄρτος ἐπιούσιος kurze und einfache Übertragung von לֶחֶם חֻקֵּנוּ (Prov. 30, 8; LXX τὰ ὄντα καὶ τὰ αὐταρκῆ)“ ſei. Allein die ſprachliche Richtigkeit dieſer Erklärung vorausgeſetzt, würde nach derſelben das σήμερον ziemlich überflüſſig ſein, wogegen es nach der Ableitung von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα (vgl. ἑκών, ἑκοῦσα, ἑκούσιος, — ἐθελών, ἐθελοῦσα, ἐθελούσιος) in ſehr angemeſſener Beziehung zu ἐπιούσιος tritt, alſo „Brot für den nächſten Tag“, ſodaß in der Bitte der zufriedene Sinn ſich ausſpricht, der mit dem von einem Tag auf den anderen ausreichenden Bedarf ſich begnügt und darüber hinaus kein irdiſches Gut begehrt. „Des morgenden Brotes heutige Verleihung iſt die beſcheidene Grenze, die Chriſtus dem Gebete um das Irdiſche anweiſt“ (Meyer). Dafür ſpricht auch die bekannte Angabe des Hieronymus, daß das aramäiſche Hebräerevangelium מָחָר („quod dicitur crastinus“) biete für ἐπιούσιος. Der Gedanke ſteht nicht in Widerſpruch mit der Mahnung in 6, 34 (wie von vielen, auch von Cremer, behauptet wird), denn daſelbſt wird nur die unfromme, des Gottvertrauens baare Sorge verworfen.

In Röm. 3, 25 erklärt Cremer (S. 395) ἱλαστήριον von der Kapporeth, weil zu der Erklärung Sühnopfer das προέθετο ὁ θεός nicht paſſe, da man zu προέθετο doch nicht ἑαυτῷ ſupplieren könne. Allein dieſer Grund erledigt ſich dadurch, daß der Sühnopfertod Jeſu im N. T. durchgängig als Gottes Heilsveranſtaltung dargeſtellt wird. Und niemand von denen, welche ἱλαστήριον in der Bedeutung Sühnopfer faſſen, iſt ſo thöricht geweſen, ἑαυτῷ zu προέθετο zu ergänzen. Wir geben gern zu, daß ſämtliche Leſer des Römerbriefs ἱλαστήριον aus der ſeptuagintalen Gräcität von der Kapporeth verſtehen konnten, da Paulus dieſelben in 7, 1 als γινώσκοντες τὸν νόμον bezeichnet. Aber da es nur eine Kapporeth gab, ſo hätte er, um dieſe zu bezeichnen, dem Worte den Artikel vorſetzen müſſen. Jedesfalls iſt die Erklärung Sühnopfer die natürlichere. — In 2 Kor. 1, 9 iſt kein Grund vorhanden mit dem Verfaſſer (S. 475), ἀπόκριμα gegen den ſonſtigen Gebrauch für gleichbedeutend mit κατάκριμα zu nehmen, ſondern der Gedanke iſt: auf die

Frage, ob wir in dieſen Drangſalen und Gefahren am Leben erhalten würden, haben wir die Antwort gehabt, der Tod ſei unvermeidlich. Wenn Heſychius ἀπόκριμα durch κατάκριμα gloſſiert, ſo iſt er ſicher durch Mißverſtändnis unſerer Stelle dazu veranlaßt worden.

Von den zu kurz und ungenügend gearbeiteten Artikeln hebe ich hervor λόγιον und ἀντίχριστος. Über jenes war zu bemerken, daß es Deminutivum von λόγος ſei, alſo urſprünglich Sprüchelchen, daher es in der Profangräcität die Orakel der heidniſchen Götter bezeichnet wegen deren Kürze und von da in der bibliſch-kirchlichen Gräcität auf die Ausſprüche und Offenbarungen Gottes und ſeiner Geſandten übertragen wurde. Gegen Meyers Behauptung, λόγιον ſei ſubſtantiviertes Neutrum des Adjektives λόγιος, wogegen der Deminutivbegriff von λόγος durch λογίδιον ausgedrückt werde, iſt zu erinnern, daß λογίδιον eine zweite Deminutivform iſt; vgl. βίβλος, βιβλίον, βιβλίδιον — κῆπος, κήπιον, κηπίδιον — οἶκος, οἰκίον, οἰκίδιον. — In einem bibliſch-theologiſchen Lexikon hätte Cremer ſich nicht auf bloße Worterklärung des Ausdrucks ἀντίχριστος beſchränken (S. 792), ſondern den Begriff in ſeine auf Daniel 11, 30 ff. zurückgehende Geneſis verfolgen und mit den Stellen 2 Theſſ. 2, 3 f., Apok. 17, ſowie mit der Vorſtellung vom Armillus in der nachchriſtlichen jüdiſchen Litteratur vergleichen ſollen. Hieraus würde ſich ergeben haben, daß nach der jüdiſchen Erwartung der Antichriſt als ein das Volk Gottes aufs äußerſte bedrängender und drückender, grauſamer weltlicher Herrſcher gedacht wurde, dieſe ſinnliche Vorſtellung aber in den Johannisbriefen vergeiſtigt wird zum Prinzipe der den Beſtand der chriſtlichen Wahrheit und des chriſtlichen Lebens gefährdenden Irrlehre; τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, das antichriſtliche Weſen, daher jeder (doketiſche) Irrlehrer als Antichriſt zu gelten hat; ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν 1 Joh. 2, 18; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, Vs. 22. 2 Joh. 2, 7, in ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται 2, 18 aber der Ausdruck kollektiviſch zu faſſen iſt. Die Stelle Evang. Joh. 5, 41 hätte Cremer nicht vergleichen ſollen, denn daſelbſt iſt nicht der Antichriſt, ſondern ein Pſeudochriſtus gemeint.

Nur ſelten hat der Verfaſſer ſeinem ſupranaturaliſtiſch-dogmatiſchen Standpunkte Einfluß auf die Exegeſe geſtattet, wie in der unklaren und verſchwommenen Darſtellung des johanneiſchen Logosbegriffs und in der Scheu, zur Erklärung desſelben die philoniſche Logologie zu Rate zu ziehen (S. 499 f.). Auch die Darſtellung der Gloſſolalie (S. 207 ff.) iſt ſehr abſtrus und verworren. Dieſelbe ſei zwar nicht eine Gabe, „in fremden unerlernten Sprachen ſich auszudrücken“, wohl aber „das Vermögen zu reden in einer vom heiligen Geiſte gewirkten Sprachform, welche die verſchiedenen Sprachen der Menſchheit auf einen zuſammenfaſſenden Ausdruck bringe, wie denn das Völkerverzeichnis Apſtgeſch. 2, 9—11 offenbar den Eindruck der Univerſalität machen ſolle“. „Die Erſcheinung gab ſich denen, die ſie verſtanden, kund als ein Reden in ihren Sprachen, ohne doch darüber einen Zweifel zu laſſen, daß nicht wirklich ihre Mutterſprache geredet würde.“ „Es ſei dies Wunder eine Vorausdarſtellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche ſich da reflektiere, wo der Anfang ſeiner Verwirklichung auf Erden gemacht werde und zwar in einer dem Gegenſatze der Gegenwart zur Zukunft entſprechenden Art, vgl. 1 Kor. 13, 8: *γλῶσσαι παύσονται.*“ Daß der Verfaſſer bei dieſer Anſicht und auf ſeinem Standpunkte die von den hiſtoriſch-kritiſchen Auslegern zu 1 Kor. 14 oft gemachte Vergleichung mit der griechiſchen Mantik als einer Analogie aus dem griechiſchen Leben ablehnen mußte, verſteht ſich von ſelbſt. — Daß der Verfaſſer die Streitfrage bejahen werde, ob der Apoſtel Paulus Chriſtum *θεός* nenne, ließ ſich erwarten, nicht aber, daß er hierfür einen Grund vorbringen würde wie folgenden: „Es iſt ernſtlicher, als bisher geſchehen, zu beachten, was Beck zu Röm. 9, 5 ſagt: ‚Aus dem *υἱὸς θεοῦ* bildet ſich *Χριστὸς θεός* mit demſelben Rechte, als aus dem *υἱός ἀνθρώπου* 1 Tim. 2, 5 und Röm. 5, 15 der *ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός*.‘“

Jena. W. Grimm.

2.

Analecta Lutherana. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels. Herausgegeben von **D. Theodor Kolde,** ordentl. Professor der historischen Theologie zu Erlangen. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1883. XVI u. 479 S. in Oktav.

Zu den Erstlingsgaben für die diesjährige Lutherfeier gehören Prof. D. Koldes Analecta Lutherana. Gesammelt behufs einer Biographie des Reformators, die jetzt im Erscheinen begriffen ist, können sie als Urkundenbuch dazu betrachtet werden; aber ihre Bedeutung ist damit nicht erschöpft. Sie liefern für Luther und seine Zeit nach verschiedenen Seiten hin wichtige Beiträge: sie beseitigen Irrtümer, füllen Lücken aus, setzen bisher schon bekannte Thatsachen in ein helleres Licht, und manche Erscheinung tritt in ihnen neu auf, die in Zukunft Beachtung fordern wird.

Viele Bibliotheken und Archive hat Kolde dazu durchforscht; es ist deren eine stattliche Reihe, die er in der „Vorrede" verzeichnet: nicht überall ist seine Mühe belohnt worden; an manchen Orten aber hat er schöne Schätze gehoben. Daß er nun auch auf Dokumente seine Veröffentlichung ausgedehnt, die zu Luther selbst nur in loser Beziehung stehen, die jedoch das Verständnis der von demselben ausgegangenen Bewegung vertiefen, verdient den Dank aller Forscher, und daß er sich dabei nicht auf bisher Ungedrucktes beschränkt hat, sondern auch aus selten gewordenen oder schwer beschaffbaren Büchern einschlägige Schriftstücke wieder abdrucken lassen, wird jedem erwünscht sein, der mit ihm „die Verzettelung der wichtigsten Publikationen in den verschiedensten, oft entlegensten Zeitschriften beklagt". Durch die in Regestenform beigefügten Nachweise leicht zugänglicher Quellen hat Kolde sein Werk zu einem hohen Grade der Vollständigkeit gebracht, obgleich bei der Fülle reformationsgeschichtlicher Urkunden noch viele Ergänzungen geliefert

werden können; denn hier vornehmlich gilt das Wort: εἷς ἀνὴρ οὐ πάνυ ὁρᾷ.

Von der reichlichen Nachlese, die Kolde zu den bisherigen Sammlungen des Briefwechsels Luthers und sonstiger ihn und sein Werk betreffender Schreiben gehalten, zeugen etwa hundert nach den Originalen und hundertundfünfzig anderswoher entnommene meistens unverkürzt mitgeteilte Stücke: sie erstrecken sich über den Zeitraum von 1510 bis 1556. Gleich das erste derselben fesselt unsere Aufmerksamkeit: es ist ein Brief Joh. Tetzels an Dekan und Kapitel zu Bautzen vom Januar 1510, in welchem er unter anderm Anweisung giebt, wie bei der Errichtung des Ablaßkreuzes zu verfahren. Dann werden wir in Luthers humanistischen Freundeskreis eingeführt, zu dessen Erweiterung jeder Beitrag willkommen zu heißen ist. Aus den Jahren 1517 und 1518 liegt nichts vor. Otto Beckmanns Schreiben an Spalatin vom 24. Februar 1519, der übrigens auch bei Löscher III, S. 90f. abgedruckt steht, eröffnet den Reigen der auf Luthers reformatorische Thätigkeit bezüglichen Urkunden in höchst anziehender Weise: wir sehen Luther die Krone des Papstes antasten, aber auch den Ansatz des Abfalls ängstlicher Freunde von seiner Sache. Es würde zu weit gehen, wollte ich den Inhalt der „Analecta“ genauer verfolgen; ich hebe daher nur noch einzelne Punkte hervor.

Unter den zwanzig Briefen von Luther selbst, die nach den sorgsamen Forschungen eines de Wette, Seidemann und Burkhardt sowie nach den in neuerer Zeit häufigen gelegentlichen Veröffentlichungen einzelner Funde immerhin ein schönes Ergebnis der Bemühungen Koldes sind, erregt um des Adressaten und des Inhalts willen der an den evangelischen Märtyrer Heinrich von Zütphen ein besonderes Interesse: leider hat dem Herausgeber nur eine fehlerhaft angefertigte Abschrift vorgelegen. Eine bedeutende Klärung erfahren die Beziehungen Oberdeutschlands, namentlich Straßburgs, zu Wittenberg. Für die Wolf Hornungsche Angelegenheit, die auch hochgestellte Personen bewegte, hat das Staatsarchiv zu Marburg wichtige Beiträge geliefert. Die Packschen Händel werden wenigstens durch zwei Stücke beleuchtet. Zahlreich sind die Briefe an Luther während des Reichstags zu Augsburg 1530.

Zur Wittenberger Konkordie in ihrer Vorbereitung, ihrem Verlauf und ihren Folgen ist außerordentlich viel Neues und von hohem Belang beigebracht, darunter der bedeutsame Reisebericht des Wolfgang Musculus mit seiner Schilderung des Wittenberger Gottesdienstes. Cordatus' Streit mit Creutziger und Melanchthon erhellen drei jetzt zum erstenmale bekannt gemachte Schreiben des ersteren an Luther. Für Landgraf Philipps Doppelehe sind mehrere Dokumente mitgeteilt, die das Urteil über dies traurige Vorkommnis mitbestimmen werden. Vom Tode des Reformators meldet uns ein kurzer, noch am Sterbetage verfaßter Brief Aurifabers, und zwei Schreiben König Christians von Dänemark an Katharina Luther zeugen von der Teilnahme für die Hinterbliebenen des großen Mannes. Wie viel sonst noch in dem Quellenmaterial liegt, das jetzt durch Koldes „Analecta" erschlossen ist, wird wohl künftig manche reformationsgeschichtliche Arbeit bekunden.

Müssen wir so für den gebotenen Stoff dem Herausgeber volle Anerkennung zollen, so vermag ich es nicht in jeder Beziehung für dessen Behandlung. Zwar billige ich im allgemeinen sein Bestreben, möglichst diplomatisch genau zu verfahren, aber ich finde, daß er darin zu weit gegangen.

Offenbare Schreibfehler mußten nicht aufgenommen werden. Was nützt es zu wissen, daß im „Thesaurus Baumianus", dessen Abschriften nach Koldes eigener Angabe vielfach einen verderbten Text zeigen, „Argricolarum seditio" (S. 81) steht? oder sollte es jemals von Belang werden, daß der Ulmer Arzt Wolfgang Rychard an einer Stelle (S. 49) apha et beta geschrieben? Um dann dergleichen nicht als Fehler im Abdruck erscheinen zu lassen, sieht sich der Herausgeber genötigt, ein sic! hinzuzufügen. Dies Verfahren ist nicht ohne bedenkliche Folgen geblieben. Kolde hat zu leicht ein Wort für verschrieben angesehen, wo ohne das schnellbereite sic! alles in Ordnung ist, z. B. S. 22, Z. 13; S. 41, Z. 23; S. 325, Z. 13. Überdies ist es eine lästige Störung, solch einem Fingerzeig im Texte so oft zu begegnen, in dem Briefe des Karl Rose an Nikolaus von Kniebys (S. 39ff.) allein sechsmal.

Nicht minder muß ich mich gegen den häufigen Gebrauch des

kritiſchen Fragezeichens erklären. Was der Herausgeber darüber in der „Vorrede“ ſagt, genügt nicht zur Rechtfertigung desſelben. Ich bin überzeugt, ein länger auf der Vorlage verweilender prüfender Blick würde in vielen Fällen den treffendſten Ausdruck entdeckt haben, wo wir jetzt in Zweifel geſetzt ſind, wie zu leſen. So dürfte es S. 15, Z. 11 ſtatt feruae (?) christiano in der benutzten Berner Abſchrift feruore christiano heißen. Zur Entſchuldigung Koldes iſt freilich geltend zu machen, daß der Stücke, die er bearbeitet hat, ſo viele geweſen, daß ſie von verſchiedenen Händen geſchrieben, und daß er daher immer neue Schriftzüge zu ſtudieren gehabt. Allein nicht immer liegt der Grund falſcher Leſung in der von ihm bezeichneten Quelle. So bietet der ſehr deutlich geſchriebene Cod. Chart. Goth. A. 399 in dem Briefe des Joh. Heß an Joh. Lang vom 19. November 1519 unter anderm S. 10, Z. 3 eas legendas ſt. res legendas, Z. 5 vere ſt. veri, Z. 10 aduersa ſt. aduersabatur, Z. 14 Itaque ſt. Itemque, Z. 15 adhuc ſt. altius, Z. 20 pedem moui ſt. pedem meum, S. 11, Z. 1 in me amore extremus ſt. in me [ohne amore] externus (denn extremus im Text bei Kolde iſt nur Konjektur, die aber nach der Codexhandſchrift unnötig), Z. 3 keineswegs, wie unten angemerkt wird, males hores, ſondern malas horas, Z. 5 quam dinumerare ſt. quam demum merare. Das ſind doch zum Erſchrecken viele Fehler, die unſer Vertrauen auf die Treue der Wiedergabe in den übrigen Stücken um ſo mehr ſchwächen, als dies nicht eine vereinzelte Erſcheinung iſt.

Von Konjekturen hat Kolde „in der Regel abgeſehen und auch offenbar Unverſtändliches ſtehen laſſen, um nicht Gefahr zu laufen, Eigenes hineinzuleſen oder durch ſein Urteil die Auffaſſung des Leſers zu beirren“. Ich verſtehe und ehre die Achtung vor dem überlieferten Text, die ſich darin bekundet, bedauere jedoch ihre Wirkung. Nach meiner Meinung iſt vornehmlich der Herausgeber ſchriftlicher Urkunden berufen, an wirklich verderbte Stellen die beſſernde Hand zu legen, um ſie lesbar zu machen, und wenn er die vorgefundene Wortform unten vermerkt, ſo fällt zu ſolcher Befürchtung, wie ſie Kolde hegt, aller Grund fort. Ob aber nicht gerade ſo vielmehr von dem Herausgeber etwas Eigenes hinein-

geleſen? ob nicht bei beharrlichem Verſuch, in den Sinn einzudringen, möglichſt am Fundorte ſelbſt, mancher nun fixierte Unverſtand geſchwunden wäre? Gewiß hätte Kolde bei ſeiner umfaſſenden Kenntnis der Reformationszeit hier viele Fragen löſen können, die uns jetzt beſchäftigen, wenn er ihnen näher getreten.

Es ſei mir geſtattet, zu den vier erſten Bogen der „Analecta“ einige Konjekturen zu liefern! Dabei ſchließe ich jedoch Mutians Briefwechſel aus, der anderweit Bearbeitung findet. So dürfte zu leſen ſein S. 1, Z. 9 collegiata ſt. commemorata; S. 2, Z. 29 erectio ſt. derectio; S. 9, Z. 13 inscicia ſt. iusticia; S. 12, Z. 4 Ecclesiaeque profectum ſt. Ecclesiaque prefectum, Z. 11f. accipe breuibus ſt. accipe: de literis; S. 13, Z. 15 faueo, foueo ſt. faueo, faueo; S. 23, Z. 26 ad vos profecturus erat, amor tui me compulit; S. 24, Z. 4 eum ſt. Deum, Z. 12 ille molitur pessumum ſt. ille non velit ire pessum; S. 31, Z. 24 adsertores ſt. adsectores; S. 37, Z. 18 *ἀντιπελαργεῖν*; Z. 22 sed ſt. scilicet; S. 41, Z. 2 liberatus; S. 60, Z. 32 quoniam ſt. quamquam, Z. 36 e re mea ſt. ere mea; S. 61, Z. 7 exulabis ſt. exultabis; S. 62, Z. 25 conatum ſt. ornatum. Aber hierdurch ſind die Schäden daſelbſt bei weitem noch nicht geheilt; ich glaube zur Genüge damit gezeigt zu haben, wie in vielen Fällen eine für die Forſchung geſichertere Grundlage hätte geboten werden können.

Die Beſtimmung der Briefdata iſt dem Herausgeber meiſtens gut gelungen. Irrig aber hat er Luthers Schreiben an Melanchthon S. 33ff. auf den 26. Dezember 1521 geſetzt; es iſt vom 3. Auguſt (Stephani protomartyris inventio), wie aus dem Inhalt ſich ergiebt. Zu beanſtanden ſcheint mir auch die Angabe „1523, 21. Oktober“ bei Joh. Magenbuchs Brief an Wolfgang Rychard; denn der dies Hilarii iſt gewöhnlich der 13. Januar. Luthers Schreiben an Kurfürſt Joachim von Brandenburg S. 106ff. dürfte vom 8. Auguſt 1528 ſein, da der andere dies Cyriaci (= 16. März), der in Deutſchland bei Urkunden noch zur Zeitbeſtimmung benutzt wird, wohl zu früh fällt.

Noch bemerke ich im einzelnen, daß bei Petrejus S. 3f. in

der Überschrift der mitgeteilten Stücke der Familienname fehlt und daß wir in dem „Apriolus“ (S. 51) wohl Joh. Eberlin vor uns haben.

Mit großer Befriedigung hebe ich noch den Reichtum sachlicher Anmerkungen und die sorgfältig gearbeiteten Register hervor, die die Ausnutzung des Koldeschen Buches wesentlich erleichtern.

Mögen die „Analecta Lutherana“ bald die Frucht tragen, um derentwillen sie erschienen sind, das Studium der gewaltigen Zeit, von der sie handeln, zu vertiefen, und mögen nach ihnen besonders einige bisher weniger beachtete Seiten der Reformbewegung neu untersucht und dargestellt werden!

Drakenstedt, im November 1883. Dr. Knaake.

Anmerkung.

Ich füge hier noch einige Emendationen bei, welche zum Texte des interessanten, namentlich auch auf Luthers Bibelübersetzung sich beziehenden Briefs von Carl Rose aus dem September 1522 bei Kolde a. a. O., S. 39—42, Herr D. theol. Carl Bertheau in Hamburg auf Grund genauer Untersuchung der sehr schwer lesbaren Handschrift und nach Besprechung darüber auch mit andern Sachverständigen mir zu übersenden die Güte gehabt hat.

Zu S. 39, Z. 2 des Textes: a deo patre et domino nostro st. a deo nostro et domino meo; Z. 4 jocunde st. jucunde; Z. 10 Nach dem unsicheren „conquereris“ folgt noch ein undeutliches von Kolde ausgelassenes Wort, das wahrscheinlich te zu lesen ist; Z. 11 steht qui statt quod in der Handschrift; Z. 14 lies ob Jesu nomine [sic!]; Z. 15 erstes Wort: Caritas; ebenda ist .n· = enim.

S. 40, Z. 1 memorie sehr unsicher; Z. 11 lingua (st. ligua), ganz wie Z. 16; Z. 12 st. meus wohl noster; Z. 13 Witenburgii st. witenbergae; ebd. miromodo st. modo; Z. 14 occupetur st. ocup. (beide c zusammengezogen wie oft Ähnliches); Z. 17 das von Kolde sc. gelesene Wort ist wohl sicher zu lesen st. = stat; ebd. 1 fl. st. 1 ff.; Z. 18 nach testamentum ist bei Kolde ein Wort ausgefallen, das wahrscheinlich totum zu lesen ist, vielleicht tantum (?); Z. 20 septimanas st. septimas; Z. 22: In der Parenthese steht, so viel die schwer lesbaren Züge zu entziffern sind: verum te obsecro balbus loquar; statt balbus vielleicht ballus, was ziemlich dasselbe wäre; Z. 23 queruntur

ſt. querunt; Z. 29 suasu ſt. suasum; Z. 30 Nicht arctissime, — etwa fortissime?

S. 41, Z. 2 ſt. est heißt es deutlich sit[?]; ebd. liberatus ſt. literatur; Z. 6 werdt ſt. wirdt; Z. 18 tantum unſicher; Z. 20 .n· = enim; u. ſ. f.

Für die wenig korrekte Schreibweiſe Roſes iſt u. a. charakteriſtiſch, daß in der Aufſchrift des Briefes, bei Kolde S. 42, Z. 8 ganz deutlich patron**i**, nicht patron**o** ſteht.

J. Köſtlin.

3.

Schriften des Vereins für Reformationsgeſchichte, Halle 1883, Nr. 1 und 2:

Kolde, D. Th.: Luther und der Reichstag zu Worms, 1521.

Koldewey, Prof. Dr. **Friedr.**, Heinz von Wolfenbüttel.

Die in der Überſchrift zuerſt genannte Schrift darf in zwiefacher Beziehung als eine „Probe" bezeichnet werden. Zunächſt vom Standpunkt des Verfaſſers aus, inſofern dieſer in ihr ein specimen der von ihm geplanten, inzwiſchen in einem erſten Hefte bereits zu edieren begonnenen Lutherbiographie vorgelegt hat, einer Darſtellung des Lebens des Reformators, welche den Verſuch macht, die enge Wechſelwirkung zwiſchen der Zeitgeſchichte, dem Geſamtleben des deutſchen Volkes jener Tage und dem Leben und Wirken jenes zur Anſchauung zu bringen, und das in einer ſchriftſtelleriſchen Verarbeitung, welche die Gebildeten der deutſchen Nation, nicht nur die Theologen oder Hiſtoriker als Leſer vorausſetzt. In wie weit ihm das gelungen iſt, darüber wird ein vollſtändiges Urteil erſt nach Beendigung des Ganzen ſtatthaft ſein; daß ihn zur Löſung einer ſolchen Aufgabe ſowohl die umfaſſende Weite und die eindringende Detailkenntnis ſeiner reformationsgeſchicht-

lichen Forschungen, als auch seine Begabung für scharfe Charakterisierung und Plastik der Darstellung in besonderem Maße befähigen, darüber dürfte unter seinen Fachgenossen ein Zweifel nicht obwalten. Doch ist es nicht Zweck dieser Zeilen, nach dieser Seite hin seine Arbeit zu prüfen.

Noch in einer anderen Beziehung will dieselbe als Probe gelten, nämlich vonseiten des Vereins, der mit ihr seine reformationsgeschichtlichen Publikationen eröffnet hat. Was dieser Verein in § 2 seiner „Satzungen" ausgesprochen, daß er das evangelische Bewußtsein in weiteren Kreisen der Evangelischen „durch Herausgabe kleinerer, in sich abgeschlossener, historischer Schriften in gemeinverständlicher und ansprechender Darstellung" zu befestigen und zu stärken bemüht sein werde, dafür hat er in dieser Koldeschen Publikation einen ersten Versuch vorgelegt. Wir, die wir im Beginn dieses Jahres an dem Zustande-kommen des „Vereins für Reformationsgeschichte" gearbeitet und zu unserer Freude vom Tage seiner Gründung an diesem Vereine so zahlreiche Mitglieder aus den verschiedensten Ständen und Berufskreisen der evangelischen Glaubensgenossen haben beitreten sehen, die wir unter diesen Vereinsgenossen so viele auch zu aktiver Mitarbeit wohl befähigte Kräfte erblicken, wir möchten dieses erste Heft als eine Exemplifikation auf unser Vereinsprogramm betrachtet wissen, um an ihm zu zeigen, in welcher Art materiell und formell wir uns die Wirksamkeit des Vereins gedacht haben. Trotz des von uns verbreiteten Programmes ist ja das, was wir wollen, auch bei den wohlwollendsten Freunden unserer Vereinigung oft noch völlig verkannt und mißverstanden, so daß wir uns bis jetzt in der Lage gefunden haben, von den zahlreichen Manuskripten, die uns zugesandt wurden, und den mancherlei Anerbietungen zur Mitarbeiterschaft, die an uns gelangten, den weitaus größten Teil als für unsere Zwecke ungeeignet zurückweisen zu müssen.

Bald waren es Detailuntersuchungen über irgendeinen Punkt der Reformationsgeschichte, die, so dankenswert und nützlich sie sind, doch weder nach formeller Seite, da sie gelehrte kritische Erörterungen brachten, noch materiell bei dem durchaus singulären Interesse, das sie nur bei dem kleinen Kreise der Fachgenossen zu

finden vermochten, für den großen und weiten Kreis der Vereinsmitglieder geeignet erschienen. Oder wenn auch der Stoff selbst, den sie behandelten, durchaus angemessen war, so hinderte die an polemischen und kritischen Auseinandersetzungen reiche, die ganze einschlägige Litteratur mit ihrem Für und Wider in den Text der Darstellung hineinziehende Form der Bearbeitung: es war eben nicht mehr „gemeinverständliche und ansprechende Darstellung", sondern gelehrte, dem Interesse des Gelehrten dienende Untersuchung geworden. Oder es wurden uns Schriften angeboten, die lokalgeschichtlich sicherlich ihren Wert und ihre Berechtigung haben, Schilderungen der Reformationsgeschichte einzelner kleinerer Orte oder Landstriche, bei denen wir über das Bedenken nicht hinwegkommen konnten, daß dergleichen Zusammenstellungen in weiteren Kreisen kaum als eine anziehende und Interesse weckende Lektüre würden gelten können. Von anderem zu geschweigen, welches offenbar einer durch das Lutherjubiläum veranlaßten, mehr zufälligen und gelegentlichen Beschäftigung mit irgendeinem Stoffe der Lutherbiographie oder des Reformationswerkes entstammte und mit der üblichen Festbegeisterung den Mangel ernster historischer Studien über Luther und seine Zeit nur unvollkommen zu verdecken vermochte, oder das sich bei näherer Betrachtung nur als Überarbeitung älterer und veralteter Schriften erwies.

Der Vorstand des Vereins hat, in der Überzeugung, daß es uns an den zur Mitarbeit befähigten und auch geneigten Persönlichkeiten wahrlich nicht fehlt, daß es aber einer Direktion und eines lebhafteren Impulses bedarf, um die geeigneten Kräfte zu erfolgreicher und zweckgemäßer Thätigkeit anzutreiben, in seiner letzten Sitzung eine ganze Reihe von Thematen bezeichnet, deren Bearbeitung ebenso im Interesse der Wissenschaft wünschenswert wie den Zwecken des Vereins entsprechend zu sein scheint. Ich nenne aus diesen: ein Charakterbild des Landgrafen Philipp von Hessen; eine zusammenfassende Darstellung des deutschen Bauernkrieges; eine Geschichte der Anfänge des Jesuitenordens; eine Schilderung des religiösen Lebens Deutschlands am Ende des Mittelalters; eine Darlegung des Einflusses, den die Reformation auf die dramatische Poesie Deutschlands geübt hat; eine Zu-

sammenfassung der neueren Forschungen über die Pariser Bluthochzeit. Ferner haben wir Biographieen der bedeutendsten katholischen Gegner Luthers in Aussicht genommen. Auch die Geschichte der Wiedertäufer scheint uns nach den neuerdings für eine solche von verschiedenen Seiten gegebenen neuen Einblicken und Anregungen dringend einer die Forschungen zusammenfassenden und nüchtern klärenden Behandlung zu bedürfen. Des Weiteren nenne ich hier als überaus wünschenswert ein Charakterbild des Erasmus und eine Darlegung des Einflusses, den er fördernd und hemmend auf die Reformation geübt; eine Darstellung der Klosterreformationen des 15. Jahrhunderts in ihrer Verschiedenheit von der Kircheneerneuerung des 16. Jahrhunderts; eine Schilderung der Wirkungen, die von der Reformation auf große, selbständige Zentralpunkte des städtischen Lebens jener Tage ausgegangen sind, also beispielsweise auf Städte wie Nürnberg und Straßburg; eine Geschichte der Wirksamkeit und des Zurückgedrängt-werdens jener katholischen Männer vermittelnder Richtung, wie des Georg Witzel. Das sind unseres Erachtens Themata, die alle unmittelbar in den Aufgaben einsetzen, welche von der reformationsgeschichtlichen Forschung unserer Tage zu lösen sind, deren Bearbeitung daher auch nur von solchen übernommen werden kann, die wirklich an die Quellen herantreten und aus ihnen selbständig zu schöpfen verstehen. Aber der Ertrag dieser Forschungen soll hier weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden; was durchforscht ist, das soll in einer Form dargeboten werden, welche es möglich macht, diese Erkenntnisse und Einblicke auch denen zu vermitteln, welche weder zu den Quellen selbst, noch zu den monographischen Studien der Gelehrten greifen können.

Ein Blick auf die fast unübersehbare populäre Festlitteratur, wie sie das Lutherjubiläum veranlaßt hat, belehrt uns — ich meine nicht zu scharf zu urteilen —, daß bei einer sehr großen Zahl der Verfertiger derselben die historische Arbeit der letzten Jahrzehnte völlig außer Betracht geblieben ist; nicht nur, daß in vielen Einzelheiten offenbar wurde, daß die Verfasser oft mit ganz veralteten und unzuverlässigen Hilfsmitteln gearbeitet hatten, es zeigte sich auch, daß das geschichtliche Verständnis sowohl des ausgehenden Mittelalters wie der zeitgeschichtlichen Faktoren, welche

Luthers Entwickelung mitbestimmt hatten, von den Forschungen der neueren Zeit noch ganz unberührt geblieben war. Gewiß trifft die Schuld hiervon in erster Linie jene Schriftsteller, welche sich ihre Arbeit oft recht leicht gemacht und sich teilweise damit begnügt haben, mit flüchtiger Hand aus dem Auszuge einer großen Lutherbiographie wieder einen Auszug zu machen [1]). Aber wir wollen uns doch nicht verhehlen, daß ein Teil der Schuld auch dem Umstande beizumessen ist, daß zwischen den kirchengeschichtlichen Arbeiten unserer Forscher und der populären Litteratur im ganzen eine weite Kluft sich befindet, welche durch eine historische Litteratur, in welcher in anziehender und gemeinverständlicher Form die Resultate der Forschungen dieser zu jener hinübergeleitet wurden, nur an ganz wenigen Stellen überbrückt wird. In welchem Maße und in wie anregender Weise letzteres geschehen könne, das hat, um nur einen Namen zu nennen, uns G. Uhlhorn in einer Reihe trefflicher und zu weiter Verbreitung gelangter Schriften bewiesen. In dieser Richtung soll der Verein für Reformationsgeschichte wirksam werden, für diese Aufgabe sucht er die Ge-

---

[1]) Als Beispiel für die Sorglosigkeit, mit der solche Auszüge gefertigt worden sind, verweisen wir auf eine der am weitesten verbreiteten Festschriften, die im übrigen sehr geschickt gearbeitet ist. Da ist der Satz aus Köstlin (Luthers Leben, 2. Aufl., S. 92), in welchem als Gegenstand des Ablasses „Strafbüßungen, welche die Kirche aufzulegen hat, und Züchtigungen, welche Gottes Gerechtigkeit beim Erlaß der ewigen Strafe doch noch über den Absolvierten verhängt", dahin verkürzt, daß nur die erste Hälfte desselben reproduciert ist, und es wird also gelehrt, daß sich der Ablaßhandel nur auf den Erlaß „der von der Kirche verhängten zeitlichen Strafen" bezogen habe. — Ein anderes Beispiel, welches zeigt, wie trotz fleißiger Benutzung der neuesten Litteratur über Luther doch noch daneben in unkritischer Weise alte, längst widerlegte irrige Traditionen fortgepflanzt werden, entnehme ich einer anderen, gleichfalls sehr weit verbreiteten Festschrift. Da wird Luthers Eheschließung wieder so dargestellt, als wenn er erst 14 Tage nach der Trauung seine Frau in sein Haus heimgeführt habe, als wenn also sein Ehestand erst am 27. und nicht schon am 13. Juni 1525 begonnen habe. Wir wissen doch aber aus den zuverlässigsten Zeugnissen, daß schon der Eheschließungsakt am 13. Juni in Luthers Hause (nicht in dem Reichenbachschen) stattfand, und daß der 27. Juni nicht „die Heimführung" der jungen Frau, sondern die solenne Hochzeitsfeier zum Gegenstand hatte.

schichtsforscher zu vereinigen, daß sie es nicht verschmähen mögen, in noch viel höherem Maße auch Geschichtsdarsteller zu werden. Es handelt sich dabei wahrlich nicht nur um die Beschaffung einer edleren, zugleich belehrenden und fesselnden Lektüre für gebildete evangelische Familien. Es handelt sich dabei um ein viel wichtigeres Gut. Der Protestantismus hat ja doch vor allem zwei Quellen, aus denen fortgehend ein Geschlecht nach dem anderen sich Belehrung über das Wesen und die Aufgabe des Reiches Gottes, wie über die Bedürfnisse und Gefahren der Gegenwart zu erholen hat, Quellen, aus denen die gegenwärtige Gemeinde des Herrn sich mit der Vergangenheit verbindet, an ihr orientiert und stetig sich verjüngt: das ist das fortschreitende Verständnis der h. Schrift auf der einen Seite, und anderseits ein immer lebendigeres Eindringen in die Geschichte der Kirche, das wachsende Verständnis für den Werde- und Entwickelungsprozeß der christlichen Gemeinde. Wie sich nun heutigen Tages betreffs unserer Schrifterkenntnis unsere Exegeten vor die große, unabweisbare und immer mehr drängende Aufgabe gestellt sehen, das geschichtliche Verständnis der Bibel, das sie gewonnen haben unter viel Sturm und Drang, in die Gemeinde hinüberzuleiten, wenn nicht die Kluft, welche die Schriftauslegung des Theologen von der traditionellen der Gemeinde und teilweise auch des geistlichen Amtes scheidet, immer größer und verhängnisvoller werden soll, so gilt es auch das fortschreitende Verständnis der geschichtlichen Entwickelung der Kirche für die evangelische Gemeinde fruchtbar zu machen. Darum möchten diese Zeilen ein Appell sein an alle diejenigen, welche über der Freude und dem geistigen Genuß, den sie selbst aus ihren Forscherarbeiten davontragen, auch des Dienstes eingedenk sind, den die protestantische Historik den Glaubensgenossen schuldig ist, daß wir unsere Kräfte vereinigen zu dieser nötigen und heilsamen Arbeit.

Als eine Probe solcher Arbeit ist von uns die Koldesche Schrift ausgegeben worden. Sie vereint die Erfordernisse, die wir als Kanon festhalten müssen: einen Stoff, der des Interesses weitester Kreise gewiß ist; die solide Grundlage selbständiger, eindringender Forschung, und eine Form, welche die lichtvolle Darstellung, die

Plaſtik der Erzählung und Zeichnung nicht vermiſſen läßt. Daß die Schwierigkeit, die es hier zu überwinden galt, nicht gering iſt, das wiſſen diejenigen, welche die verwickelten politiſchen Verhandlungen, welche in Worms ſich gekreuzt und die Behandlung, wie ſie Luther zuteil geworden iſt, ganz weſentlich beſtimmt haben, aus eigener Beſchäftigung mit jenen Tagen kennen. Welche Fülle der verſchiedenſten politiſchen Intereſſen und religiöſen Standpunkte iſt doch hier auf engem Raume vereint: Karl V., Aleander, Friedrich der Weiſe, Erasmus, Glapio, Hutten — jeder dieſer Namen bedeutet zugleich eine ganz eigenartige und charakteriſtiſche Stellung zu den die damalige Welt bewegenden religiöſen Fragen. Die Charakteriſtiken, die der Verfaſſer giebt, ſind klar und ſcharf gezeichnet — man mag etwa mit ihm ſtreiten, ob er Friedrichs des Weiſen eigentümliche Stellung ganz zutreffend erfaßt habe. Die Schilderung der verwickelten politiſchen Konſtellation iſt anſchaulich und läßt die treibenden Kräfte klar erkennen — einzelnes darin wird ſich nach den inzwiſchen neu erſchloſſenen Aleander-Berichten noch modificieren reſp. vervollſtändigen laſſen [1]). Die knappe Zeichnung des Entwickelungsganges, den Luthers Reformation vom Theſenanſchlag an bis zum Tage von Worms zurückgelegt hatte, zeugt von einer lebendigen geſchichtlichen Auffaſſung. Die beifällige Aufnahme, welche dieſe erſte Publikation unſeres Vereines allge-

---

1) Vgl. die Marburger Feſtſchrift von Th. Brieger. Weiteres hierüber wird ſich nach der vollſtändigen Publikation jener Depeſchen in den Schriften von Balan und von Brieger feſtſtellen laſſen. Doch läßt ſich ſchon jetzt ſagen, daß das Rühmen eines katholiſchen Rezenſenten der Balanſchen Monumenta, als wenn das Urteil, welches einſt Ranke u. a. nach ihm über Aleander und die römiſche Politik jener Tage gefällt: „in einer großen Sache die ſchlechteſten Mittel!“ jetzt als „ein bezeichnendes Denkmal moderner Geſchichtsentſtellung“ erwieſen wäre (vgl. „Zeitſchrift f. katholiſche Theologie“ VIII, 230) — ein ſehr voreiliges Rühmen geweſen iſt. Das Urteil über den ſittlichen Wert jener Politik und jenes Politikers war ja nicht auf Konjekturen, ſondern auf die bisher vorliegenden Dokumente gegründet und wird daher durch das Bekanntwerden neuer Depeſchen nicht weſentlich geändert. „Rom und Aleander leiden unter den (Balanſchen) Enthüllungen nicht“ — das iſt in gewiſſem Sinne richtig; aber beſſer wird ihr Ruf durch dieſelben auch nicht werden.

mein gefunden hat, ermutigt uns um so mehr, auf diese Schrift als auf eine „Probe“ dessen, was wir wollen, hinzuweisen.

Es mag vielleicht manches Mitglied des Vereins sich gewundert haben, daß auf dieses erste Heft mit einem Thema, das einen der Höhepunkte in Luthers Leben wie in der Geschichte der deutschen Reformation behandelte, ein zweites Heft folgte (Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel), in welchem ein Gebiet berührt wurde, das an allgemeinem Interesse sich mit dem Tage von Worms nicht messen kann, ja noch mehr, welches einen wenig erquicklichen Einblick in das Treiben des Parteikampfes, die Aufregung der Leidenschaften, die maßlosen Ausschreitungen der litterarischen Befehdung, ja auch in die Teilnahme Luthers an derartigen Parteisünden gewährt. Man darf ja zugeben, daß der betreffende Gegenstand einem römischen Geschichtschreiber einen ergiebigen Stoff für effektvoll tendenziöse Behandlung darbieten würde. Aber um so mehr erschien es wünschenswert, von vornherein zu bezeugen, daß wir nicht gesonnen sind, unter der Firma objektiver Geschichtschreibung eine Apologetik des Protestantismus à tout prix zu liefern, daß wir nicht an den „faulen“ Stellen in der Geschichte der Reformation vorüberschleichen, vielmehr uns üben wollen, gerechtes Maß der Beurteilung nach allen Seiten hin walten zu lassen. Die Geschichte soll uns eine Lehrmeisterin sein, nicht eine Advokatin oder Lobrednerin. Daraufhin wolle man dieses zweite Heft unserer Publikationen prüfen, es in dieser Beziehung als eine „Probe“ gelten lassen.

Von verschiedenen Seiten ist an den Verein schon die Aufforderung gerichtet worden, besonders die Schriften Luthers aus dem bahnbrechenden Jahre 1520 in einer mit Kommentar versehenen Ausgabe der evangelischen Gemeinde zugänglich zu machen. Wir haben auch das Berechtigte dieser Wünsche wenigstens inbezug auf eine jener Schriften, die „an den christlichen Adel deutscher Nation“ anerkannt und eine Ausgabe derselben mit geschichtlicher Einleitung und einem das Verständnis und die volle geschichtliche Würdigung derselben bezweckenden Kommentar vorbereitet. Wenn diese Zeilen zum Druck gelangen, wird jene Vereinspublikation voraussichtlich bereits in den Händen der Vereinsmitglieder sein.

Eine weitere Edition und Kommentierung Lutherscher Schriften wüßten wir jedoch mit den Vereinsstatuten nicht in Einklang zu bringen, da jene anderen nicht in gleicher Weise geschichtlicher Erläuterungen, sondern viel mehr dogmatischer Erklärungen bedürfen würden; letzteres Gebiet zu betreten liegt aber außerhalb der nächsten Zwecke unseres Vereins.

Magdeburg, November 1883. D. H. Kawerau.

4.

Ein Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, betreffend die Revision der Lutherbibel.

Die für den Zweck der Revision der lutherschen Bibelübersetzung Alten Testaments, sowie der einheitlichen Gestaltung ihres Textes im Jahre 1871 niedergesetzte aus 15—17 Mitgliedern bestehende Kommission hat im Jahre 1881 ihr großes und wichtiges Werk in 18 Diäten, jede im Durchschnitt mit 8—10 Sitzungen so weit gefördert, daß ihre das ganze Alte Testament samt Apokryphen umfassende Arbeit dem theologischen und kirchlichen Publikum zur Beurteilung vorgelegt werden konnte. Eine aus zehn Mitgliedern bestehende Kommission war für die Revision der Übersetzung des Neuen Testaments schon 1865 gebildet worden und hatte nach Verlauf einiger Jahre ihr von der Eisenacher Kirchen-Konferenz gebilligtes und den sämtlichen Kirchenregimenten zur offiziellen Verwendung empfohlenes Werk so vollendet, wie es in der sogen. revidierten Ausgabe des Neuen Testaments vom Jahre 1870 vorliegt. Nach Vollendung der Revision auch des Alten Testaments hat nun die Canstеinsche Bibelanstalt in Halle

soeben zur vierten Säkularfeier von Luthers Geburtstag den revidierten Text des Alten Testaments samt Apokryphen vollständig veröffentlicht und in den Buchhandel gebracht. Demselben ist auch das Neue Testament in der revidierten Form vom Jahre 1870 beigegeben, so daß jetzt unter dem Namen „Probebibel" das gesamte Werk der Revision vorliegt und zwar in übersichtlicher Form, indem die von der Revisionskommission vorgenommenen Abänderungen der Übersetzung Luthers, sowie die von der Canstein-schen Ausgabe zu Luthers Übersetzung zurückgreifenden Stellen durch besondere Kennzeichen im Druck ersichtlich gemacht sind. Es war der einhellige Wunsch der Canstein-schen Bibelanstalt und ihrer Schwestergesellschaften, der Hallischen Revisionskommission und der Eisenacher Konferenz der evangelischen deutschen Kirchenregimente, daß vor allen weiteren Schritten dieses das Alte Testament betreffende Revisionswerk (wie es seiner Zeit mit dem revidierten Neuen Testament gehalten worden ist) der Beurteilung und event. Verbesserung seitens sachkundiger und dafür ausgerüsteter Männer unterbreitet werden möge.

Wir unterlassen daher nicht, hiermit öffentlich zur Besprechung der Revisionsarbeit für das Alte Testament samt Apokryphen, unter Berücksichtigung auch der Kapitel-Überschriften, der Parallelstellen und des angehängten Registers ungewöhnlicher Wörter einzuladen, auf daß durch Mithilfe auch noch weiterer innerlich dazu berufener Kreise ein möglichst vollkommenes Resultat erzielt werde. Wir fügen dieser Aufforderung noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Wie die nun vorliegende Arbeit von einer Auswahl zahlreicher und angesehener Männer mit Aufwendung von viel Zeit und Kraft, sowie mit großer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit fertig gestellt worden ist, so darf erwartet werden, daß auch die Urteile über dieselbe und die zu hoffenden Verbesserungsvorschläge keine anderen als wohlerwogene sein werden. Dazu ist aber erforderlich, daß jeder, der das Wort zu nehmen beabsichtigt, vor allem sich mit den beiden Vorberichten, welche der sogen. Probebibel vorgedruckt sind, genau bekannt mache, um sowohl die Grundsätze, an welche das Revisionswerk überhaupt gebunden ist, als den Gang kennen

Eine weitere Edition und Kommentierung
wüßten wir jedoch mit den Vereinsstatuten
bringen, da jene anderen nicht in gleicher
Erläuterungen, sondern viel mehr do
bedürfen würden; letzteres Gebiet zu b
der nächsten Zwecke unseres Vereins.

Magdeburg, November 188

Ein Erlaß des
in Berlin, be

Die für den
setzung Alten Tes
Textes im Jahre
bestehende Kommis
Werk in 18 Diä
so weit gefördert,
kryphen umfassend
kum zur Beurt
Mitgliedern b
Übersetzung
und hatte

ſoeben zur vierten Sündflut[illegible]ch das Verſtändnis des
dierten Text des Alten [illegible]n Kleinod der Überſetzung
veröffentlicht und in der [illegible]formator genährt und dieſe
das Neue Teſtament [illegible]it der deutſchen evangeliſchen
beigegeben, ſo daß
ſamte Werk der [illegible]1.
Form, indem
Abänderunge[illegible] [illegible]ngeliſcher Ober-Kirchenrat.
ſchen A[illegible] **Dr. Hermes.**
durch
(S[illegible]

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

zu lernen, den es bisher eingeschlagen hat und den es fernerhin noch zu nehmen haben wird.

Die Urteile und Verbesserungsvorschläge sind an uns oder direkt an den Vorsitzenden der Hallischen Revisionskommission Herrn Professor Dr. Schlottmann oder an die Canstеinsche Bibel-Anstalt vor dem 10. November 1884 einzusenden, damit sie für die von genannter Kommission in Aussicht genommene dritte, abschließende Lesung verwertet werden können. Zur Vorbereitung dieser dritten Lesung in der das Jahr darauf (1885) beabsichtigten Plenarkonferenz der genannten Kommission ist von dieser die Einrichtung getroffen, daß das ganze Alte Testament in drei Pensen, die Revisionskommission in drei Sektionen oder Subkommissionen geteilt ist, von denen jede je eins der Pensen unter Verwertung der eingegangenen Urteile oder Gutachten wird zu behandeln, und ihre Anträge inbetreff der eingegangenen Verbesserungsvorschläge seiner Zeit der Plenarkonferenz wird zu unterbreiten haben. Die drei Pensen und die drei Sektionen sind folgende:

1) für die geschichtlichen Bücher ist die Subkommission gebildet aus den Herren Bertheau, Clausen, Delitzsch, Kleinert, Kübel, Schröder;
2) für die poetischen Bücher und die Apokryphen die Herren Baur, Grimm, Hoffmann, Schlottmann, Schröder;
3) für die prophetischen Bücher die Herren Düsterdieck, Kamphausen, Kapff, Kühn, Riehm, Schröder.

Der Geschäftsführer für die erste wird Dr. Kübel, für die zweite Dr. Schlottmann, für die dritte Dr. Riehm sein.

Es ist für den geordneten und sicheren Geschäftsgang unerläßlich, daß alle Freunde des Revisionswerkes ihr einzusendendes Material nach dieser Dreiteilung der biblischen Bücher gesondert zusammenstellen und nur in dieser Form ihre Vorschläge einsenden.

Möge das große, bisher gedeihlich fortgeschrittene, jetzt aber an einem bedeutungsvollen Stadium angelangte Revisionswerk durch die einsichtige Teilnahme weiterer Kreise der deutschen evangelischen

Kirche so gefördert werden, daß dadurch das Verständnis des Wortes Gottes sowie die Freude an dem Kleinod der Übersetzung Heiliger Schrift durch den großen Reformator genährt und diese ein immer kräftigeres Band der Einheit der deutschen evangelischen Christenheit werden möge!

Berlin, den 8. Januar 1884.

Evangelischer Ober-Kirchenrat.
Dr. Hermes.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

In meinem Verlage ist soeben erschienen:

Der

christliche Glaube

nach den

Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Sechste unveränderte Ausgabe. [100]
Erster und zweiter Band.
Preis: 8 Mark.

Berlin, den 2. Januar 1884. **G. Reimer.**

Verlag von **F. C. W. Vogel** in **Leipzig.**

Soeben erschien:

Über

Wissen und Glauben.

Von [102]

Dr. Alois Geigel,

Professor der Medizin an der Universität Würzburg.

2 Mark.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen: [103]

Steinmeyer, Prof. Dr., **Die Parabeln des Herrn.** 2 Mark 50 Pf.

Allen **Pfeifenrauchern** empfehle ich als ganz vorzüglich den von mir fabricierten

Pastorentaback. [86, 3]

Zehnpfündige Säckchen für 8 Mark franco per Post.

Apotheker **Ripke** in **Bad Lauterberg a. Harz.**

Pianinos. **Billig!**

Baar oder kleine Raten!

Weidenslaufer, Berlin NW. [101]

Kostenfreie Probesendung überallhin.

Gefl. Anfragen werden sofort beantwortet.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Usteri, Calvins Sakraments- und Taufslehre 417
2. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage . . . . . 4[illegible]

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schultz, Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande . 5[illegible]
2. Franke, 2 Kor. 6, 14 — 7, 1 und der erste Brief des Paulus an die korinthische Gemeinde, 1 Kor. 5, 9—13 . . . . . 5[illegible]
3. Koldewey, Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen . . . . . [illegible]
4. Buchwald, Zu dem Streite Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, 1523—24 . . . . . 5[illegible]

Rezensionen.

1. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität; rez. von Grimm . . . . . [illegible]
2. Kolde, Analecta Lutherana; rez. von Knaake . . . . . 5[illegible]
3. Kolde, Koldewey, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 1 und 2; rez. von Kawerau . . . . . [illegible]
4. Ein Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, betreffend die Revision der Lutherbibel . . . . . [illegible]

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

778

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

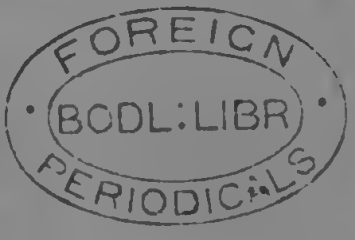
und in Verbindung mit

D. G. Baur, D. W. Beyschlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann

herausgegeben
von

D. J. Köstlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, viertes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm oder Konsistorialrath D. Köstlin in Halle a/S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reiches, sowie aus Österreich-Ungarn, werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

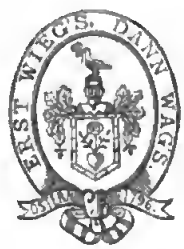
Friedrich Andreas Perthes.

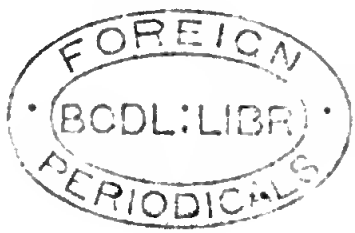
Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. G. Baur, D. W. Beyſchlag, D. J. A. Dorner und D. J. Wagenmann
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Riehm.

Jahrgang 1884, viertes Heft.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1884.

Abhandlungen.

1.

Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen.

Von

Lic. Dr. Friedrich Loofs
in Leipzig.

Unter allen theologischen Disziplinen ist keine, deren Litteratur der Gegenwart so wenig zum Ruhme gereicht, als dies bei der Symbolik der Fall ist. Derjenige Teil der Symbolik freilich, welcher die äußere Geschichte der verschiedenen Symbole behandelt, ist in den letzten fünfzig Jahren mit so umfassender Gelehrsamkeit bearbeitet worden, daß alle Arbeiten früherer Zeit weit überholt worden sind, ja hier ist die Forschung so sehr in die Weite und Breite gegangen und hat zu so interessanten Resultaten geführt, daß es sich vielleicht empfehlen dürfte, diesen Teil der Symbolik als „Einleitung in die Symbole" von dem dogmengeschichtlichen Teile der Disziplin, der „Theologie der Symbole" in analoger Weise zu trennen, wie die Einleitung in das Neue Testament von der Theologie des Neuen Testamentes geschieden ist. Wie gar viel anders aber steht es mit jenem zweiten, dogmengeschichtlichen Teile der Symbolik! Allerdings darf es als ein Fortschritt angesehen werden, daß die Symbolik unserer Tage, von der Aufklärung belehrt, gelernt hat, über die engen Mauern der eigenen Kirche hinwegzusehen. Das Verdienst, welches die Symbolik un-

ſerer Zeit um die Erforſchung des Lehrbegriffes der anderen Kirchen und Kirchenparteien ſich erworben hat, wird die Geſchichte der Symbolik ihr nicht verkümmern, denn die theologia symbolica der lutheriſchen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts beſchäftigte ſich faſt ausſchließlich mit den Symbolen der lutheriſchen Kirche. Bezüglich dieſer theologia symbolica lutherana aber wird niemand behaupten können, daß die Darſtellung des Lehrbegriffs der lutheriſchen Kirche, welche in unſeren Lehrbüchern der komparativen Symbolik gegeben wird, vor den alten Arbeiten ſich bedeutend zu ihrem Vorteil auszeichnete. Auch die Monographieen über einzelne der Symbole, die wir beſitzen, erſetzen den Wegfall der theologia symbolica lutherana nicht. Am eheſten kann Franks Theologie der Konkordienformel (4 Bände, Erlangen 1858—1865) einen Vergleich mit den Arbeiten der alten Theologen aushalten, denn trotz ſeiner unüberſichtlichen Weitſchweifigkeit iſt dies Buch ein vortreffliches Hilfsmittel zum Verſtändnis der Formula Concordiae ſelbſt, — aber freilich in das Verhältnis des Lehrbegriffs der Konkordienformel zu demjenigen der älteren Symbole gewährt es um ſo weniger einen rechten Einblick, je leichter dem Verfaſſer ſeine eigene dogmatiſche Stellung es machte, die Konkordienformel als eine „gründliche, lautere, richtige und endliche Wiederholung etlicher Artikel Augsburgiſcher Konfeſſion“ hinzunehmen. Und ſelbſt wenn man hiervon abſieht, wird man zugeben müſſen, daß eine Monographie über die Formula Concordiae den Platz einer theologia symbolica lutherana weder ausfüllen konnte noch wollte. Es bleibt daher unleugbar, daß die Zeit, in der Jo. Ben. Carpzovs Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos (1665) und Jo. G. Walchs Introductio in libros ecclesiae lutheranae symbolicos (1732) erſchienen ſind, die Gegenwart mancher Unterlaſſungsſünden anklagt. Noch heute iſt Walchs Introductio nicht veraltet, noch Plitt („Die Apologie der Auguſtana“ geſchichtlich erklärt, Erlangen 1873, S. 133, Anm. 2) verweiſt z. B. bezüglich des rätſelhaften Sprachgebrauchs von justificare in der Apologie einfach auf die keineswegs genügenden Erörterungen von Walch. Bei anderen Gelegenheiten fehlen ſelbſt die Verweiſungen.

Wo findet ſich in der neueren ſymboliſchen Litteratur eine Spur von den vielen „loci difficiles“ der Symbole, die Walch und ſeine Zeitgenoſſen, wie Walliſer (Vindiciae librorum ecclesiae lutheranae symbolicorum, ed. 2, 1738) aufzählten und behandelten? Am beſchämendſten für uns Epigonen iſt die Thätigkeit, die Jak. Wilh. Feuerlin in Göttingen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts entfaltet und angeregt hat. Feuerlin hat nicht nur ſelbſt um die Textgeſchichte der Auguſtana und Apologie ſich verdient gemacht, er hat auch z. B. im Winterſemeſter 1742, wie ſein Programm de Guilelmo Lindani concordia discorde [1]) 1742 ausweiſt, ſeine Studenten eingeladen, um ihnen allſonnabendlich ab hora I—III observationes varias et selectas in singulos Augustanae confessionis articulos ad disputandum proponere atque sic et opponentes et respondentes et praeparatione et colloquio praemeditato et modesto in scrutinium librorum nostrorum symbolicorum atque in fontes variae eruditionis theologiae introducere. Und welchen Eifer im Studium unſerer Symbole Feuerlin unter jenen erſten Göttinger Studenten angeregt hat, davon legt die Corp. Ref. 27, 387 (= Corpus Reformatorum edd. Bretschneider et Bindseil, Braunſchweig 1834 ff. vol. 27, column. 387) citierte Studentenarbeit ex theologia symbolica dissertatio ad locum apologiae Aug. Conf. de justificatione ex operibus ein rühmliches Zeugnis ab. Vielleicht giebt es keinen deutlicheren Beweis für die größere Sorgfalt, welche jene Zeit, verglichen mit der unſeren, der Erkenntnis deſſen, was wirklich orthodox ſei, zuwandte, als eben dieſe Diſſertation des Studenten Wilh. Ludolph Steurwald. Seit J. B. Carpzov (Isag. ed. sec. 1675, p. 198) und Walch (Introd., p. 439) als Belegſtellen für die Bedeutung des justificare = usu forensi justum pronuntiare die beiden Stellen Apol. 109, 131 [2]) und 125, 184 angeführt haben, —

[1]) Von dieſem katholiſchen Polemiker († 1588) entlehnte, was Hutter entgangen iſt, Hoſpinian den Titel ſeiner concordia discors.

[2]) Ich benutze „die ſymboliſchen Bücher der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, deutſch und lateiniſch“ (herausgeg. von Müller, 5. Aufl. 1882), citiere aber neben den an zweiter Stelle genannten Paragraphennummern der betreffenden

erſterer im Widerſpruch mit ſeiner eigenen beſſeren Einſicht (vgl. Isag., p. 233) — nehmen alle Lehrbücher der Symbolik bis hin zu der im Jahre 1882 erſchienenen vierten Auflage der Winerſchen Tabellen, mit alleiniger Ausnahme von Oehler („Lehrbuch der Symbolik“ ed. Delitzſch, Tübingen 1876) und Schéele („Theologiſche Symbolik“. Aus dem Schwediſchen. Leipzig 1881) dieſelben Citate auf. In Göttingen hat man 1741 in Studentenkreiſen es gewußt, daß keine Stelle weniger geeignet iſt, als Beweis für die hergebrachte Deutung des Wortes justificare zu gelten, als eben Apol. 109, 131. Denn hier wird der Sinn, den die Proteſtanten dem justificare unterlegen, durch ex injustis justum efficere ausgedrückt, während von dem usu forensi justum pronuntiari geſagt wird, daß von ihm das justificamur ex fide et ex operibus gelten könne. Jene Göttinger Diſſertation handelt eben von dieſer Stelle der Apologie und ſagt ſehr richtig von ihr § 12: „Videtur primo intuitu e diametro pugnare cum dogmate de justificatione.“ Die Erklärung der ſchwierigen Stelle, durch welche W. L. Steurwald dem Schluſſe auszuweichen verſucht, daß jenes Apol. 109, 131 entwickelte Dogma ad errores Philippi pertinere, iſt nun freilich eine ungenügende. So unterrichtet ſich der Verfaſſer zeigt über die Textgeſchichte der Apologie, ſo beſaß er doch nicht die genügende dogmatiſche Unbefangenheit, um jene Stelle richtig zu erklären, er iſoliert die Stelle viel zu ſehr und ſieht ſich der Notwendigkeit, die ganze Juſtifikationslehre der Apologie zu prüfen, offenbar in dem Glauben überhoben, daß von einigen in jener Zeit allbekannten Ungenauigkeiten abgeſehen, die Rechtfertigungslehre der Apologie weſentlich dieſelbe ſei wie die der orthodoxen Theologen der damaligen Zeit. Aber doch beweiſt jene Diſſertation, daß man damals der Forderung Walchs, Introd., p. 250: „Cum librorum symbolicornm eadem est ratio, quae aliorum scriptorum, ita, ut obscura loca occurrant aut dubium quoddam

---

Artikel an erſter Stelle die auch bei Müller am Rande angegebene Seitenzahl der Rechenbergſchen Ausgabe des lat. Textes (1678), weil die meiſten Ausgaben des Konkordienbuches mit dieſer in der Paginierung übereinſtimmen.

oriatur, interpretatio secundum regulas hermeneuticas adhibenda sicque verus sensus eruendus est“ ernſtlicher nachzukommen bemüht war als jetzt. Ein Blick auf die Geſchichte der Symbolik ſcheint deshalb zu fordern, daß neben der komparativen Symbolik, die wenigſtens als akademiſche Vorleſung zu genauerer Behandlung des lutheriſchen Lehrbegriffs gar keine Zeit hat, die theologia symbolica lutherana wieder beſonders behandelt werde. Manche gelegentliche Unterſuchungen in dogmatiſchen Lehrbüchern, Monographieen wie die über Flacius, Agricola und Oſiander, Dorners Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie, alle Arbeiten Heppes, Ritſchls Werk über die Rechtfertigung und Verſöhnung, endlich die Unterſuchungen über die Theologie Luthers und Melanchthons bieten Förderung und Anregung genug zu ſolchem Unternehmen. Und zeitgemäß wäre unfraglich eine theologia symbolica lutherana heute mehr denn je. Freilich würde es nicht zeitgemäß ſein, wenn man die theologia symbolica lutherana in ähnlicher Weiſe bearbeiten würde, wie unſere orthodoxen Theologen es gethan haben. Was orthodoxe Lehre ſei, meinten ſie ſehr genau zu wiſſen, ſie verwandten all ihren Scharfſinn darauf, die Stellen der älteren Symbole, welche vor der ſpäteren Dogmatik nicht beſtehen konnten, mit derſelben in Einklang zu bringen, die Symbole zu verteidigen gegen den Vorwurf der Heterodoxie, der manchen locis difficilibus ſchien gemacht werden zu können. Die Konkordienformel war — natürlich ohne daß ſie es ſich eingeſtanden — ihr Hauptſymbol, nach ihr interpretierten ſie laut der eigenen Anweiſung derſelben 585, 8. 686, 19 die älteren Symbole. Eine ſolche Behandlung der theologia symbolica lutherana würde nicht zeitgemäß ſein; nicht weil wir über den Standpunkt der Formula Concordiae erhaben ſind oder wären, ſondern weil es allen Forderungen geſchichtlicher Methode widerſpricht, die Geſchichte von rückwärts zu leſen. — Die Juriſten müſſen, um das geltende Recht zu erkennen, ſtets die jüngeren Beſtimmungen zur Norm der älteren machen. Allein unſere Symbole ſind nicht im juriſtiſchen Sinne der Kanon der Orthodoxie, ſondern wollen ſelbſt, wie die Verfaſſer der Formula Concordiae in einem erleuchteten Augenblick geſagt haben 572, 8, als Zeug-

niſſe des Glaubens früherer Zeit geſchichtlich verſtanden werden. Nur ſo können ſie eine secundaria norma ſein für jeden, der in der Geſchichte ſeiner Kirche zu leſen verſteht. Eine Theologie der Symbole der lutheriſchen Kirchen müßte deshalb in zwei Teile zerfallen, deren erſter den Lehrbegriff der älteren Symbole darzuſtellen hätte, während der zweite die Entwickelung des evangeliſchen Glaubens zur Kirchenlehre der lutheriſchen Kirche der Konkordienformel erklären und darlegen müßte.

Solchem Plane würde man von vielen Seiten die Unausführbarkeit desſelben nicht ohne einen Schein von Berechtigung entgegenhalten. Denn wenn es richtig wäre, was alle Symboliker, die etwas genauer auf die Eigentümlichkeiten der einzelnen Symbole eingehen, behaupten, — wenn es richtig wäre, daß die Hauptlehre des Proteſtantismus, die Rechtfertigungslehre, erſt in der Formula Concordiae ihre durchgebildete und reife Faſſung erhalten hat (ſo z. B. Plitt, Grundriß der Symbolik, Erlangen 1875, S. 42, u. Schéele II, S. 50), ſo ſcheint hierin ein nicht zu unterſchätzender Gegengrund gegen eine getrennte Behandlung der Symbole zu liegen. Denn unzweifelhaft muß doch, wenn man den Stoff nicht in ein fremdes Schema einzwängen will, die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt der Darſtellung geſtellt werden, — wenn auch vielleicht in anderer Weiſe als Plitt und v. Schéele es gethan haben. Scheint dann nicht die Unfertigkeit eben dieſes Artikels die Hinzunahme der Formula Concordiae zu fordern? Sie würde ſie fordern, wenn ſie vorhanden wäre d. h. wenn wirklich die Rechtfertigungslehre der Formula Concordiae als die vollendete Geſtalt der Lehrweiſe der älteren Symbole anzuſehen wäre. Für dieſe Anſicht ſpricht manches. Melanchthons eigene theologiſche Entwickelung bildet die Brücke zwiſchen Apologie und Konkordienformel. Aber wer bürgt dafür, daß Melanchthons Entwickelung wirklich den rechten Weg eingeſchlagen hat? Von rückwärts geſehen ſcheint es ſo; da rühmt man es, daß Melanchthon unter Rückwirkung des Oſiandrismus durch Aufnahme des Begriffs der oboedientia activa vicaria „das Schulſyſtem in den Vollſinn der religiöſen Originalproduktionen Luthers vertieft habe“ (Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879, S. 41.) Allein, wenn man wirklich damit Ernſt macht, bei Unterſuchung

des Lehrbegriffs der ältern Symbole von der Konkordienformel abzusehen, so gewinnt die Sache doch ein anderes Aussehen. Es zeigt sich dann, daß die Rechtfertigungslehre der älteren Symbole zwar in vieler Hinsicht anders ist als die von der Formula Concordiae formulierte, daß sie aber dieser gegenüber keineswegs als unklar, unreif und unentwickelt bezeichnet werden kann, im Gegenteil die reformatorischen Grundanschauungen weit klarer hervortreten läßt als die Formula Concordiae. Unfertig erscheint allerdings die theologische Ausprägung der reformatorischen Gedanken in den ältern Symbolen an einzelnen Punkten, aber nicht da, wo weiter zu bauen war, hat die spätere Entwickelung eingesetzt, vielmehr hat sie durch Nichtbeachtung und Verschiebung mancher wichtigen Gedankenreihen der Reformatoren und durch vielfache Anlehnung gerade an diejenigen Elemente der reformatorischen Lehrweise, die zu ihren Grundgedanken nicht passen, es ermöglicht, daß die Reformation ausmünden konnte in die lutherische Kirche der Formula Concordiae. — Von diesen beiden Behauptungen ist die zweite nur in einem größeren Zusammenhang wirklich zu beweisen, die notwendigste Vorbedingung aber zu diesem Beweise ist der Nachweis der Richtigkeit der ersten Behauptung. Diesen Nachweis will ich im Folgenden zu bringen versuchen, über die zweite Behauptung am Schluß nur einige Andeutungen mir gestatten.

In allen Lehrbüchern der Symbolik, ja mit geringen der Heterodoxie verdächtigen Ausnahmen, zu denen Baur gehört („Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus", Tübingen 1834, S. 151 und 184), wohl überall wird das Charakteristische der evangelischen Rechtfertigungslehre dadurch bezeichnet, daß man sagt, der evangelischen Kirche sei die justificatio ein actus forensis, justificare = justum pronuntiare, der katholischen Kirche dagegen ein actus medicinalis, justificare = justum efficere. [1]) Wäre dies die richtige Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus, so würde die Kritik Ritschls (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl.,

---

[1]) Den Bann dieser Terminologie hat Ritschl in der neuen Auflage seines Werkes: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (1882 und 1883) durchbrochen. Davon später vgl. unten S. 637 ff.

1882 und 1883, Bd. I, S. 190) in der That nicht nur die orthodoxe Rechtfertigungslehre, sondern auch die Rechtfertigungslehre der Reformatoren selbst treffen, es wäre unmöglich, diese Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt eines theologischen Systems zu stellen. Denn da von der justificatio im Sinn dieser Rechtfertigungslehre gilt, was Hollaz sagt: „haec actio, cum sit extra hominem in deo, non potest hominem intrinsece mutare (bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 4. Aufl., Frankfurt u. Erlangen, 1858, § 42, not. 5, S. 318), so wird das System, das von dieser Rechtfertigungslehre beherrscht wird, seine Gespaltenheit nie verleugnen können. Allein zu dieser Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus hat man nur kommen können, indem man von der Formula Concordiae ausging. Ihr gegenüber ist jene Definition durchaus am Platze, vgl. 685, 17. 697, 62, auch schon bei Chemnitz, Examen concilii Tridentini, Frankfurt 1574, pars I, (1565 geschrieben) p. 146b liest man: „pontificii enim verbum justificare intelligunt juxta morem latinae positionis pro justum facere donato vel infuso habitu justitiae . . . Lutherani vero hebraica phrasi verbum justificare accipiunt ideo justificationem definiunt absolutionem a peccatis.“ Für die älteren Symbole paßt diese Gegenüberstellung von justum efficere und absolvere oder justum pronuntiare schlechterdings nicht. Luther, der überhaupt stets in der justificatio oder Gerechtmachung „die Annahme des Gläubigen als eines Gerechten und die prinzipielle innere Erneuerung zusammenschloß“ (Köstlin, Luthers Theologie. Zweite Ausgabe. Stuttgart 1883, Bd. I, S. 245 vgl. 137, 284; II, 445ff.) sagt im großen Katechismus 440, 147 unbedenklich: „denn für Gott eigentlich der Glaube heilig macht“ (lat. Übersetzung: sola fides vere justificat) auch in den Art. Smalc. II, 304, 4: „es ist klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache“, und Melanchthon hat noch in den spätesten Ausgaben der Apologie den Satz stehen lassen 74, 78: „igitur sola fide justificamur intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari“ vgl. Corp. Ref. 27, 440 bezüglich der variatae. Allerdings finden sich in Melanchthons spätesten Jahren Aussagen, die

an das justum pronuntiare non justum efficere herankommen ſ. Corp. Ref. 15 enarratio in ep. Pauli ad Rom. anni 1556 p. 880. 895, und wenn auch ſelbſt hier das justum esse fide nicht geleugnet wird, ſo wird doch jene justitia fidei lediglich auf die imputata oboedientia mediatoris gegründet, ſ. a. a. O. p. 895, und es zeigen deshalb dieſe Stellen, wie man darauf kommen konnte, den proteſtantiſchen Begriff des justificari, das ex reis justos effici im Gegenſatz zu ſtellen zu dem ex injustis justos effici vgl. Herrlinger a. a. O. S. 61. Zugleich aber lehren die citierten Stellen Melanchthons, welche gegen die corruptela Osiandrica gerichtet ſind, daß die Behauptung justificare ſei justum pronuntiare und nicht justum efficere eine antioſiandriſche, nicht aber urſprünglich eine antikatholiſche iſt. Antikatholiſch iſt nur die begriffliche Überordnung des justum pronuntiari über das justum effici (vgl. die Äußerungen von Brenz bei Heppe, Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im ſechszehnten Jahrhundert. Gotha 1857, II, 278). Näheres hierüber wird unten zu ſagen ſein. Hier handelte es ſich nur darum, die Übertragung der ſpäteren Begriffsbeſtimmung des justificare auf die ältern Symbole zunächſt zurückzuweiſen. Daß man ſich hat einreden können, durch die Gegenüberſtellung von justum effici und justum pronuntiari die proteſtantiſche Rechtfertigungslehre charakteriſiert zu haben, iſt nur erklärlich aus dem oben bereits erwähnten, angeſichts des Lehrbegriffs der Apologie wirklich unglaublichen Mißverſtändniſſe der Worte, Apol. 109, 131: „et justificari significat hic non ex impio justum effici sed usu forensi justum pronuntiari.“ Der Kontext zeigt deutlich, wie ſehr die Worte mißbraucht werden, wenn man das hic auf die proteſtantiſche Rechtfertigungslehre anſtatt auf Jacobus, Kap. 2 bezieht. Um aber allen Zweifel bezüglich der Exegeſe dieſer Stelle zu beſeitigen, citiere ich die parallele Erörterung aus den locis von 1535 Corp. Ref. 21, 440: „Eruditis ex phrasi facile est judicare, quid significet verbum justificari. Nam hic apud Jacobum non significat consequi remissionem peccatorum seu reconciliationem (vgl. dazu mit Apol. 109, 131. Apol. 73, 72: „sola fides ex injusto justum efficiat hoc est accipiat remissionem pecca-

torum) sed justificamur id est: habentes fidem et bona opera habemus justitiam utramque, quae requiritur (Apol. 109, 131: quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera. [1])“

Nicht viel beſſer ſteht es mit der Ausſage, die proteſtantiſche justifiatio ſei ein actus forensis. Daß der Ausdruck, wenn ich mich nicht irre, auch in der Formula Concordiae nicht vorkommt, kann ich nur für zufällig halten, denn den Gebrauch des Wortes justificare, welchen die Formula Concordiae 685, 17 ff. vgl. namentlich 697, 62 entwickelt, pflegte man damals allgemein als den usus forensis zu bezeichnen, vgl. Chemnitz, Examen I, p. 148ª „. . forensis, *sicut vulgo loquimur*, ejus [scil. verbi] significatio usque adeo manifesta est, ut ...“, und ſchon 1535 in den loci hatte Melanchthon an entſcheidender Stelle das Wort justificare für ein verbum forense erklärt Corp. Ref. 21, 421 und hatte die betreffenden Worte ungeändert gelaſſen auch in der letzten Ausgabe der loci Corp. Ref. 21, 742; alle Theologen der nachreformatoriſchen Zeit waren alſo ſo gelehrt. In den ältern Symbolen dagegen liegt die Sache gerade umgekehrt: es wird von einem usus forensis des Wortes justificare geſprochen, aber man iſt dennoch nicht berechtigt zu behaupten, die justificatio des locus de justificatione ſei für die ältern Symbole ein actus forensis.

Zweimal kommt in den ältern Symbolen der Ausdruck usus forensis bezw. consuetudo forensis vor, nämlich Apol. 109, 131 und 125, 184. Von erſterer Stelle iſt oben bewieſen, daß ſie nicht hierher gehört. Sie bezieht ſich vielmehr auf das jüngſte Gericht, und von der dann eintretenden justificatio forensis derjenigen, die ſchon fide justi ſind, giebt Melanchthon zu, daß ſie ex fide et ex operibus erfolge. Die andere Stelle 125, 184 erklärt allerdings: „justificatio hoc loco (Ro. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum,

---

[1]) Die oben citierte Stelle der loci beweiſt auch, mit wie wenig Recht Steurwald, Carpzov u. a. das justum pronuntiari in Apol. 109, 131 nach Form. Conc. 693, 42 von einer justificatio coram hominibus verſtehen wollen. Weiteres über dieſe Stelle ſ. u.

sed propter alienam justitiam videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem", allein mit dieſer Stelle hat es eine ſo eigentümliche Bewandtnis, daß ſie bei der Erforſchung des Lehrbegriffs der Apologie nicht verwendet werden darf. Schon während des Druckes der Apologie hatte nämlich Melanchthon die Abſicht, die zweite Hälfte des Artikels de justificatione et impletione legis ebenſo völlig umzuarbeiten, wie er die erſte Hälfte desſelben noch während des Druckes, ja nachdem ſie bereits gedruckt war, bereits umgearbeitet hatte vgl. ep. ad Camerarium med. Mart. vel potius Majo (vgl. Corp. Ref. 27, 406) 1531, Corp. Ref. II, 501: „Meum scriptum vides, in quo tamen argutias quasdam decrevi retexere in fine loci de justificatione, nam principium placet et μεθοδικὸν est." Schon in der Oktavausgabe von 1531 wurde dieſer Plan ausgeführt, der ganze Abſchnitt von 109, 133: „Citantur adversus nos" etc. an bis zum Schluß iſt in dieſer Ausgabe umgearbeitet ſ. Corp. Ref. 27, 516. In dieſer neuen Bearbeitung nun fehlt der Paſſus über Röm. 5, fehlt der Terminus usus forensis, und infolgedeſſen bietet auch die deutſche Überſetzung der Apologie im Konkordienbuche, die ſich bekanntlich teils an die Quartausgabe d. i. die editio princeps von Mitte April 1531 (ſ. Corp. Ref. 27, 379f.) teils an die Oktavausgabe frei anlehnt, eine Parallele zu Apol. invar. 125, 184 nicht. Nun wird man entgegnen, die Auslaſſung der Stelle 125, 184 in der nicht ſymboliſch gewordenen Oktavausgabe könne ſchlechthin gleichgültig ſein. Allein dieſer Einwand iſt nicht ſtichhaltig, ſobald man erkennt, daß die Auslaſſung aus Gründen erfolgte, die ſchon während Melanchthon die Quartausgabe drucken ließ, für ihn vorhanden waren, denen er jedoch aus Mangel an Zeit nicht mehr Folge geben konnte. In dieſem Falle mag eine juriſtiſche Exegeſe ſich an Apol. 125, 184 halten, für den Hiſtoriker fällt damit dieſe Stelle weg, wenn es ſich um die Frage handelt, wie Melanchthon damals gedacht hat. Dieſer Fall nun liegt hier vor. In der Oktavausgabe findet ſich Corp. Ref. 27, 519 und zwar, wie der Kontext zeigt, an Stelle von 125, 184 der invariata folgender Paſſus: „secundo; justificatio hic — es iſt im allgemeinen von dem locus de justificatione die Rede — significat

reputari justum. Non autem reputat deus hominem justum sicut in foro aut in philosophia reputatur homo justus propter proprii operis justitiam, quae recte ponitur in voluntate. Sed reputat deus hominem justum per misericordiam propter Christum, si quis tamen hunc fide apprehendat. Quare fides appellari justitia potest, quia est illud, quod imputatur ad justitiam, ut cum Paulo loquamur." Die hier dargelegte Anſchauung von der justificatio forensis paßt genau zu der Apol. 109, 131 dargelegten, iſt alſo von Melanchthon ſchon im Frühjahr 1531 gehegt: in foro kann man gemäß Proverb. 17, 15 nur denjenigen für gerecht erklären, welcher justitia hat. Zufolgedeſſen kann der Begriff der justificatio forensis auf die justificatio impii nicht angewendet werden (Apol. 109, 131). Dieſer durchaus verſtändlichen Anſicht über den forenſiſchen Sinn des Wortes justificare entgegen hatte nun Melanchthon — oder vielleicht einer ſeiner Ratgeber? — Apol. 125, 184 dennoch den Terminus consuetudo forensis verwendet und durch den Hilfsbegriff der aliena justitia imputata die Anwendung gerechtfertigt. Letzterer Begriff paßte aber damals gar nicht zu Melanchthons Anſchauung (ſ. Herrlinger, S. 22 ff.), Melanchthon redete damals mit Paulus: „fides imputatur ad justitiam". Außerdem blieb ſelbſt bei Benutzung des Begriffs der aliena justitia imputata die Anwendung des Terminus justificatio usu forensi, der hier natürlich formell kein anderer ſein kann als Apol. 109, 131, eine gekünſtelte. Als ſich Melanchthon nun daran machte, beim Druck der Oktavausgabe argutias quasdam retexere, da hat er aus den beiden angegebenen Gründen in der neuen Bearbeitung die gekünſtelte Verwendung des Terminus justificatio consuetudine forensi ausgelaſſen und hat den Paſſus 125, 184 durch die citierte Stelle der variata erſetzt, welche die Motive der Änderung deutlich erkennen läßt [1]). Aus alledem folgt, daß die

[1]) Beſonders lehrreich iſt eine Vergleichung der Stelle der Oktavausgabe mit invar. 125, 185. Sie beweiſt zweifellos, daß Melanchthon, als er 125, 184 ſchrieb, dieſelbe Anſicht von dem forenſiſchen Sinn des justificare hatte, welche 109, 131 und die Oktavausgabe bezeugt. Um ſo erklärlicher iſt es, daß Melanchthon 125, 184 zu den argutiae zählte. Ferner zeigt die Vergleichung, ſo

Bezeichnung der justificatio als eines actus forensis wohl der alleinstehenden und in sich selbst widerspruchsvollen (vgl. 125, 184 mit 185 und dazu unten die Anm.) Stelle Apol. 125, 184 bis 186, aber nicht dem Lehrbegriff der Apologie nachgesagt werden kann. Zur Zeit, als Melanchthon die Apologie schrieb, war ihm die justificatio usu forensi etwas ganz anderes als die justificatio des locus de justificatione, — das beweist Apol. 109, 131 beweist die Ersetzung von Apol. 125, 184—186 durch den citierten Satz der Apologia variata vom Herbst 1531.

Seit dem Jahre 1535 hat alsdann Melanchthon, indem er dem justificare sensu forensi lediglich den Sinn des absolvere unterlegte, den Ausdruck eingeführt in seine loci, seinen vollen Inhalt aber hat derselbe, wie vorausdeutend schon Apol. 125, 184 anzeigt, erst durch das Theologumenon von der oboedientia activa vicaria gefunden. Weiterhin ist dann dieser Ausdruck justificatio usu forensi wesentlich der Anlaß dazu gewesen, daß die justificatio ein actus in foro coeli wurde, „qui cum sit extra hominem, non potest hominem intrinsece mutare“ (s. oben S. 620). Schon Melanchthon erläuterte den Ausdruck später durch den Zusatz in foro Dei (s. Herrlinger, S. 51). Weit entfernt also, daß dieser Ausdruck als ein charakteristischer für die echte protestantische Rechtfertigungslehre angesehen werden muß, ist die Einführung desselben vielmehr einer der Schritte auf dem Wege, der von der genuinen Lehre der Reformatoren zu der der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts führt.

Doch was ist nun positiv die Lehre der älteren Symbole von der justificatio? Die Antwort auf diese Frage ist vor allem aus den melanchthonischen Symbolen zu holen; denn abgesehen davon, daß die Apologie die ausführlichsten Erörterungen giebt, ist es zu bedenken, daß für die theologische Entwickelung der reformatorischen Lehre Melanchthon überhaupt ungleich wichtiger ist als Luther. Nicht Melanchthon hat die Rechtfertigungslehre gefunden,

---

genauer man sie vornimmt desto deutlicher, wie fremd der Gedanke der aliena justitia imputata damals für Melanchthon war. Aus Melanchthons eigenen Gedanken kann 125, 184 kaum hervorgegangen sein.

wiederentdeckt, — das ist Luthers Verdienst, aber während Luther seine Zeitgenossen gelehrt hat recte sentire de justificatione, ist es Melanchthon gewesen, der sie angewiesen hat etiam recte loqui, — wie Brenz dies von sich gesteht (Corp. Ref. II, 510). Die Terminologie der lutherischen Theologie geht auf Melanchthon zurück.

Will man nun erkennen, welches in der Augustana und Apologie Melanchthons Ansicht ist, so gilt es ferner, den Blick lediglich auf diese beiden Schriften zu richten [1]). Es ist dies nötig, weil Melanchthon in jener Zeit mit den terminologischen Fragen für sich so wenig zum Abschluß kam, daß zeitlich ganz naheſtehende Schriften wie die loci von (1533 und) 1535 andere Wahrnehmungen bieten als die beiden Symbole vom Frühjahr 1531; ja wie sehr Melanchthon die terminologischen Schwierigkeiten empfand, zeigt am deutlichsten der Umstand, daß Melanchthon im Jahre 1540 daran denken konnte, das vieldeutige justificari in dem Hauptbekenntnis der Evangelischen, der Confessio Augustana, möglichst zu umgehen [1]). So dienlich auch Vergleichungen mit

---

[1]) Das ist, wie das Folgende zeigen wird, nicht im Gegensatz zu der scheinbar widersprechenden Bemerkung von Kattenbusch gesagt („Krit. Studien zur Symbolik", 2. Art.; „Theol. Stud. u. Krit." 1878, S. 222).

[2]) Diese Beobachtung ist zwar dogmengeschichtlich ziemlich bedeutungslos, aber immerhin interessant genug, um erwähnt zu werden. In der variata hat Melanchthon außer in Bibelcitaten wie in art. VI das Wort justificari nur in art. XII aus der invariata beibehalten und nur in der ausdrücklichen Erörterung über den Begriff des justificari in art. XX es gebraucht, sonst hat er, wie das Variantenverzeichnis in den Anmerkungen des Corp. Ref. 26, 351 ff. ausweist, das Wort justificari, wo es in der invariata sich fand, in der variata stets umschrieben, so in art. IV durch consequi remissionem peccatorum et justificationem, art. XIII durch justos esse fide, im art. de potestate ecclesiastica (s. Corp. Ref. 26, 405, not. 77) durch mereri remissionem peccatorum et justificationem. Mereri remissionem peccatorum et justificationem ist in der Variata Melanchthons Lieblingsausdruck (vgl. die Varianten im zweiten Teil unter Nr. 64. 69. 71. 84. 85. 86. 91. 92). Daß das Hauptwort justificatio in Verbindung mit einem Verb wie consequi oder mereri weniger mißverständlich ist als justificari, ist leicht ersichtlich, justificari kann als Prozeß gedacht werden, consequi justificationem ist etwas Einmaliges.

der sonstigen Lehrweise Melanchthons sein können, die Frage, um die es sich handelt, darf deshalb schließlich doch nur die sein, welches die Lehrweise der symbolisch gewordenen Schriften Melanchthons ist. Die Symbole aus Luthers Hand werde ich nebenbei insoweit berücksichtigen, daß die Übereinstimmung derselben mit der melanchthonischen Lehrweise deutlich wird.

Voranzustellen ist die oft wiederkehrende Definition justificari est consequi remissionem peccatorum cf. 73, 76: „consequi remissionem peccatorum est justificari juxta illud Ps. 32, 1“ und 121, 169: „non docet [doctrina adversariorum] justificationem esse remissionem peccatorum.“ Bei dieser grundlegenden Definition hat man sich die bekannten Erörterungen über einen negativen und positiven Teil der Rechtfertigung völlig aus dem Sinn zu schlagen. Sie haben, wie später sich beweisen wird, der Augustana und Apologie gegenüber schlechterdings keinen Sinn. Wer remissio peccatorum hat, ist frei von Sünde, also justus coram deo (cf. Apol. 220, 80), justificari ist consequi remissionem peccatorum. Nicht anders denkt Luther: „*christliche Gerechtigkeit ist nichts anderes ohne allein Vergebung der Sünde*“ (s. *Köstlin* II, 445).[1])

Aus dieser allgemeinen Bedeutung des justificari erklärt es sich, daß es gelegentlich den Anschein hat, als bezeichne justificatio einen für jeden Gläubigen öfter sich wiederholenden Akt Gottes, cf. Apol. 93, 59: „semper debet in conspectu esse promissio, quod deus propter suam promissionem, propter Christum velit esse propitius, velit justificare“ vgl. auch 90, 42. Vielleicht ruht auf Stellen dieser Art die Bemerkung bei Winer, 4. Aufl., herausgeg. von Ewald, S. 136, Anm. 1, die evangelische Kirche wolle *nicht*, daß der Akt der Rechtfertigung nur ein einmaliger sei. Doch es ist gewiß irrig, durch solchen Anschein sich bestimmen

[1]) *Kattenbusch* a. a. O., S. 225 nennt „die Auffassung der Lehre Luthers, daß die Rechtfertigung identisch mit ‚Sündenvergebung‘ sei“, eine mechanische. Das ist ein wenig zu scharf geredet. Nicht die Gleichsetzung ist eine mechanische Auffassung der Lehre Luthers, sondern die Gleichung selbst kann mechanisch aufgefaßt werden. Das meint schließlich auch K. (vgl. auch *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III, § 5—16).

zu laſſen. Allerdings redet die Apologie von einem initium justificationis, vgl. 72, 71 ff., allein wenn man aus Äußerungen dieſer Art einen Schluß ziehen wollte wie jener bei Winer-Ewald iſt, ſo würde man eine klare Vorſtellung von dem, was für Melanchthon justificatio ſei, bei dem Leſer nicht zu erwecken vermögen. Zur Klarheit wird man gelangen, wenn man ausgeht von der Dispoſition in der erſten Hälfte des Artikels de justificatione in der Apologie, von welcher Melanchthon ſelbſt, wie oben erwähnt iſt, ſagte: „principium placet et μεθοδικὸν est.“

Melanchthon giebt in der Apologie nach einigen einleitenden Paragraphen die Dispoſition für ſeine Ausführung mit folgenden Worten 73, 72: „Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari (deutſch: bekehrt werden oder neu geboren) significat et justos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat hoc est accipiat remissionem peccatorum.“ Dieſer Dispoſition entſprechend wird nun in einem erſten Teile 73, 75—82, 121 gezeigt, daß wir allein durch den Glauben ex injustis efficimur justi. Thematiſch wird dies 74, 78 an den Anfang geſtellt: „sola fide justificamur, intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari“ und ebenſo kehrt es am Schluſſe 82, 117 wieder: „Hactenus satis copiose ostendimus .... quod sola fide justificemur hoc est ex injustis justi efficiamur seu regeneremur.“ Danach folgt 83, 1—94, 61 der Beweis für den zweiten Satz, „quod sola fide justi reputamur“ [1]).

Dieſe Dispoſition hat zunächſt polemiſchen Wert. Der erſte der beiden Teile richtet ſich gegen die merita de congruo im Sinn des Nominalismus (vgl. Ritſchl, R. u. V. I, 138), der zweite gegen die merita de condigno vgl. Apol. 90, 41. 220, 80. 127, 196. Es kehrt aber dieſe Teilung ſo mannigfach wieder

---

1) Daß es den Anſchein hat, als beginne ſchon 76, 86 der zweite der 73, 72 in Ausſicht geſtellten Teile, iſt in der Sache ſelbſt begründet (ſ. unten S. 631, Anm. 1).

in der Apologie — z. B. 64, 25 f., daß man sie nicht als eine lediglich der Polemik entstammende Ausdrucksweise ansehen kann. Melanchthon muß geglaubt haben, daß im Schema dieser begrifflichen Scheidung seine Ansicht von justificatio deutlich werde. Es ist deshalb davon auszugehen: justificari ist 1) ex injustis justos effici, 2) justos reputari. Nur ist zu beachten, daß diese Definitionen die grundlegende Definition justificari est consequi remissionem peccatorum nicht aufheben, vielmehr werden wir justi eben durch den erstmaligen Empfang der remissio cf. Apol. 73, 75 — 74, 78 und gelten als justi vermöge der fortwährenden remissio vgl. 93, 59 und 92, 51: „quidquid non fit ex mandatis dei ignoscitur".

Erwägt man nun, daß das justum reputari während des ganzen irdischen Lebens dauert, daß also die justificatio in diesem Sinne nicht abgeschlossen wird [1]), so weisen die Participia Perfecti justificati — Apol. 101, 99. 102, 103. 108, 25 — darauf hin, daß in der Apologie der Ausdruck justificari im engern Sinn beschränkt wird auf das ex injustis justos effici d. h. auf den modus conversionis [2]) oder regenerationis cf. 71, 65 und 109, 131. Man hat deshalb im Sinn der Apologie die beiden Teile der justificatio (sensu latissimo) von einander zu scheiden als justificatio (sensu strictiore) ex fide und justitia ex fide. Das Trennen und Scheiden muß aber aber noch weiter fortgesetzt werden. Das justum reputari, also Teil 2, fällt nämlich teilweise in dies Leben, anderseits erfolgt es im jüngsten Gericht. Von der justitia ex fide ist deshalb als Unterabteilung zu sondern die vita aeterna ex fide. Auch die justificatio im engern Sinn ist abermals in zwei Unterabteilungen zu zerlegen. Vergleicht man nämlich miteinander folgende Stellen 102, 103: Corinthii antea justificati multa acceperant excellentia dona und

---

[1]) In diesen Zusammenhang gehört die oben S. 627 erwähnte unrichtige Bemerkung bei Winer-Ewald S. 136, denn dem fortwährenden justum reputari tritt die prinzipielle justificatio als initium justificationis gegenüber (Apol. 72, 71 ff.; 90, 40).

[2]) Über diese Gleichsetzung der justificatio mit der conversio impii wird unten Genaueres zu sagen sein.

108, 25: „opera justificatorum, qui jam sunt reconciliati, accepti et consecuti remissionem peccatorum“ und 126, 189: „Nihil possumus deo offerre nisi antea reconciliati et renati“, so zeigt sich deutlich, daß die justificatio intelligendo justificationem ex injustu justum effici seu regenerari d. h. die justificatio im engern Sinn zerfällt in die reconciliatio und regeneratio (sensu strictiore). Dies bestätigt sich vielfach: 93, 60: „imperfecta illa legis impletio non justificat id est neque reconciliat neque regenerat“; 126, 192: „fide justificemur, reconciliemur et regeneremur“; 141, 265: „fide justificemur coram deo, reconciliemur deo et regeneremur. Verwickelt wird nun die Terminologie dadurch, daß die reconciliatio, also Teil 1 der justificatio im engern Sinne, in nochmaliger Verengerung des Begriffs der justificatio mit dieser identifiziert wird, vgl. 89, 37: „justificatio est reconciliatio propter Christum“; 117, 157 und 94, 61: „reconciliatio seu justificatio“. In diesem engsten Sinne ist justificatio gebraucht z. B. 137, 245: „justificationem et vivificationem“ (vivificatio = regeneratio). Das Resultat dieser terminologischen Untersuchung läßt sich in folgendes Schema bringen:

Justificari (sensu latissimo) umfaßt:

1) justificari (sensu strictiore) = ex injustis justos effici = regenerari (sensu latiore) = converti. Dies zerfällt in
   1a reconciliari = justificari (sensu strictissimo),
   1b vivificari = regenerari (sensu strictiore);
2) justum reputari = justitiam habere ex fide. Dies zerfällt in
   2a justos esse ex fide (justitia ex fide).
   2b haeredes vitae aeternae esse ex fide.

Diese Unterabteilungen des Begriffs justificari sind aber einander nicht koordiniert. Das zeigt eine Untersuchung des Begriffs der reconciliatio. Die reconciliatio erfolgt durch die erstmalige remissio peccatorum — Apol. 74, 81, vgl. 73, 75, aber diese reconciliatio oder justificatio (sensu strictissimo) bezieht

ſich nicht auf eine einzelne Sünde, ſondern es iſt die justificatio non certi operis approbatio, sed totius personae (101, 101), der Perſon, die ſo lange ſie lebt von der Sünde nicht völlig frei wird (128, 198), d. h. es iſt mit der reconciliatio das Anrecht auf ſtete remissio peccatorum gegeben (93, 59. 90, 42), die reconciliatio verſetzt prinzipiell in den Stand des justus esse coram deo (90, 42 vgl. 44), filius dei esse (76, 86. 78, 94. 96, 75), habere accessum (75, 81), habere deum placatum (90, 42 und oft). Es iſt mithin die fortwährende justitia ex fide (oben 2a) ſchon eingeſchloſſen in die reconciliatio [1]) oder erſtmalige remissio peccatorum und prinzipielle acceptatio, vgl. 79, 102. Daher erklärt es ſich, daß oft remissio peccatorum und reconciliatio (ſo 94, 61; 95, 67) oder remissio peccatorum und acceptatio (79, 102) oder endlich remissio peccatorum und justificatio (Aug. art. 17; Apol. 67, 40sq.) als Hendiadys verbunden werden, um anzuzeigen, daß die reconciliatio, acceptatio oder justificatio durch die remissio erfolgt und daß die remissio nicht eine einmalige iſt, ſondern eine approbatio totius personae [2]).

Da ferner die filii dei Miterben Chriſti ſind (Apol. 135, 235), ſo iſt auch die haereditas vitae aeternae ſchon mit der prinzipiellen remissio peccatorum gegeben vgl. 283, 32: „propter Christum per misericordiam donatur vita aeterna his, qui fide accipiunt remissionem peccatorum“ und 134, 233: „ad

---

1) Darauf beruht es, daß ſchon Apol. 76, 86 der zweite der 73, 72 in Ausſicht geſtellten Teile zu beginnen ſcheint (vgl. oben S. 628, Anm. 1).

2) Alle Deutungen der citierten Stellen, welche die justificatio zu etwas Beſonderem neben der remissio machen, ſo alle diejenigen, welche zwiſchen der remissio als dem Negativen und der justificatio als dem Poſitiven ſcheiden, nicht minder aber diejenigen, welche wie Tittmann (de summis principiis Augustanae Confessionis, 1830, p. 28) katholiſierend unter der neben die remissio geſtellten justificatio die regeneratio verſtehen wollen, ſind unzuläſſig. Daß es lediglich um ein Hendiadys ſich handelt, zeigt z. B. Aug. art. XX, 9, p. 16: „Principio, quod opera nostra non possint reconciliari deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam et justificationem (vgl. Apol. 73, 76; 121, 169 u. oben S. 627).

fidem pertinet vita aeterna", ja ebenſo wie Luther (Kat. min. 381, 6 und oft) ſagt auch Melanchthon, daß die fides das ewige Leben bereits beſitze (Apol. 79, 100). Es ſind deshalb die justitia ex fide (oben 2a) und die vita aeterna ex fide (oben 2b) mit der reconciliatio (oben 1a) ſo eng verbunden, daß ſie als derſelben ſubordiniert in ſie mit beſchloſſen ſind vgl. Apol. 60, 5: „pollicetur remissionem peccatorum, justificationem et vitam aeternam."

Doch wie ſteht es nun mit der vivificatio oder regeneratio (oben 1b)? Wie verhält ſie ſich zu der reconciliatio[1]), auf welche alle übrigen Modifikationen des Begriffs justificari zurückgeführt werden können.

Ehe wir dieſe Frage beantworten, wird es gut ſein, durch

---

[1]) So viel ich ſehe, paßt die Bemerkung Ritſchls, daß Melanchthon den geſchichtlichen Grund des Rechtfertigungsbewußtſeins ſich ſtets ſo vergegenwärtige, daß justificatio, reconciliatio und redemptio identiſche Begriffe ſeien (R. u. V. I, 185. 238. 240), auf die Symbole nicht völlig. So gewiß es iſt, daß es für die Reformatoren wichtiger war, feſtzuſtellen, was Chriſti Leiden für uns bedeute, als anzugeben, welche Bedeutung es Gott gegenüber habe (vgl. Apol. 122, 176; 140, 261), ſo wird ſich doch nicht leugnen laſſen, daß redemptio terminus technicus iſt für Chriſti geſchichtliches Werk (ſ. Apol. 93, 58; 201, 8. Art. Smalc., pars II inscr. p. 304. Kat. min. 370, 3 inscr. art. sec.), während reconciliatio in der Regel den durch die fides justificans vermittelten Erfolg der redemptio an den Gläubigen bezeichnet. Bisweilen iſt allerdings reconciliatio vom geſchichtlichen Werke Chriſti gebraucht (z. B. 255, 23; 260, 37), alsdann aber ſo, daß die reconciliatio nur als gleichſam potentielle, einſeitige erſcheint (vgl. 68, 44 das offerre und accipere reconciliationem). Die reconciliatio erfolgt durch die redemptio und justificatio, vollendet wird ſie durch letztere. Da nun eine unvollſtändige reconciliatio ihrem Begriff, d. h. dem Begriff der „Ausſöhnung" widerſpricht, ſo iſt es dem Geiſt der Symbole entſprechend, die Identifikation der reconciliatio mit der justificatio aufrecht zu erhalten, die Gleichſetzung derſelben mit der redemptio nicht zu betonen. Dies um ſo mehr, da im erſteren Falle der Begriff der reconciliatio ein ethiſcher iſt, der an der Ausſöhnung des Vaters mit ſeinem Kinde (vgl. Luk. 15) ſeine Parallele hat und deshalb mit dem Ganzen der ſymboliſchen Anſchauung harmoniert (vgl. unten), während in letzterem Falle das reconciliari ſich auf der Ebene heidniſcher, durch die Bibel nicht bezeugter Vorſtellungen hält (vgl. namentlich Apol. 255, 23).

einen Blick auf frühere und spätere Gestalten des melanchthonischen Lehrtypus die Bedeutung dieser Frage noch klarer zu stellen.

Sehen wir zunächst auf die loci von 1535, so sagt Melanchthon hier mit wünschenswerter Klarheit, was er unter dem Titel der justificatio begreift: Corp. Ref. 21, 415sq.: „haec sit evangelii definitio, in qua tribus membris compleri sumus beneficia evangelii propria, scilicet, quod propter Christum gratis remittantur peccata (1), quod gratis pronuntiemur justi h. e. reconciliati seu accepti (2) et haeredes vitae aeternae. Haec tria membra paullo post explicabimus. Tantum hic memineris haec propria evangelii beneficia esse, quae alioqui uno verbo justificationis comprehenduntur." Ganz entsprechend ist die Definition von justificatio, p. 421: „significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam". Man sieht trotz der etwas geänderten Terminologie leicht, daß jene tria membra dieselben sind, die wir oben nach der Apologie unter justificatio im engsten Sinn subsumiert haben. Wo aber bleibt die regeneratio? Von einer Zusammenfassung derselben mit der justificatio ist in den locis keine Spur mehr zu sehen. Es heißt allerdings p. 442: „et haec ipsa justificatio semper jam novam vitam et oboedientiam secum affert", allein terminologisch ist jeder Zusammenhang zwischen justificatio und regeneratio zerrissen. Der Ausdruck regeneratio tritt überhaupt auffällig zurück, p. 428 — und vielleicht ist dies das einzige Mal — wird er gebraucht für die renovatio, welche der heilige Geist in denen wirkt, welche in dem certamen conscientiae durch den Glauben getröstet d. h. gerechtfertigt werden. Den Worten nach findet sich hier also lediglich das aus der späteren Dogmatik hinlänglich bekannte Nebeneinander von justificatio und donatio spiritus. Und Melanchthon ist sich bewußt, dieses Nebeneinander statuiert zu haben, vgl. 458: „primus gradus libertatis christianae est, quod non propter legem sed propter Christum donantur remissio peccatorum et imputatio justitiae . . . secundus gradus est donatio spiritus sancti, quo credentes vivificantur . . . . Pertinet autem hic gradus ad superiorem

nec ab eo divelli debet, sed docendi caussa discerno, ut in tali enumeratione magis conspici varietas beneficiorum Christi possit et discamus uti utroque beneficio." Absichtlich also hat Melanchthon den in der Apologie vorliegenden engern terminologischen Zusammenhang zwischen justificatio und regeneratio gelockert. Dazu paßt es, daß Melanchthon hier in den locis von 1535, in denen auch, wie oben erwähnt, die Bezeichnung des Wortes justificare als eines verbum forense sich einstellt, und ebenso schon in den Vorlesungen von 1533 pronuntiari justum als eigentlich technische Umschreibung für justificari gebraucht.

Blicken wir nun anderseits zurück auf die der Augustana und Apologie vorangehenden Äußerungen Melanchthons. Herrlinger hat richtig hervorgehoben (S. 7), daß die theologica institutio Ph. Mel. in ep. Paul. ad Rom. Corp. Ref. 21, 49 sqq., die jedenfalls älter ist als Luthers kleiner Kommentar zum Galaterbrief (1519), noch ganz den augustinisch-katholischen Begriff von gratia hat, vgl. p. 53: „sic oportet contrarium quendam affectum in pectoribus nostris creari . . . hic affectus meritus est per Christum et gratia dicitur." Allerdings hätte Herrlinger es mehr betonen dürfen, daß schon hier gesagt ist, auf die confessio, daß das Gewissen nicht durch irgendwelche Werke, sondern nur durch die gratia peccatum abolente beruhigt werde, sei die Kirche gegründet (a. a. O., S. 55), allein es ist doch richtig, daß der eigentümlich reformatorische Begriff von gratia = favor erst in den locis von 1521 und ihrem von Melanchthon nicht autorisierten Vorläufer, der lucubratiuncula klar durchdringt, s. Corp. Ref. 21, 35 u. 158. Infolge dieser nun durchbrechenden Erkenntnis tritt es schon hier — mehr als Herrlinger S. 8 f. erkennen läßt — hervor, daß das justificari gratis zunächst ein göttliches Urteil über den Menschen ist, cf. lucubr. p. 35: „principium humanae justificationis est promissio. Et justitia nostra est quaedam reputatio divina, cum credit homo peccatum suum abolitum esse per Christum .... et jam homo, cum haec credit, justus est et habet spiritum instaurantem" und p. 38: „si confidit homo in Christum

acceptatur et justificatur coram deo, cf. loci 1521, p. 159 justificamur ... cum resuscitamur verbo gratiae", allein es ist doch entsprechend dem Gegensatz zwischen der justitia operum und der justitia cordis, welcher das Ganze beherrscht, der Ausdruck justificari selbst vorwiegend an der sogenannten ethischen Bedeutung der fides als der interna justitia orientiert. Daß die justificatio remissio peccatorum sei, dies wird, wie Herrlinger (S. 9) mit Recht bemerkt, mit dürren Worten noch nicht gesagt.

Es ist nun leicht ersichtlich, daß die Augustana und Apologie wie zeitlich so auch ihrem Charakter nach zwischen den locis von 1521 und denen von 1535 ihre Stellung haben. Die Apologie bezeichnet ein Übergangsstadium in Melanchthons Entwickelung, wie Herrlinger (S. 10) sagt. Je genauer man dies erkennt, desto mehr könnte man versucht sein, hinsichtlich der Apologie auf Melanchthon sein eigenes Wort an Brenz anzuwenden: „tu haeres in imaginatione Augustini" Corp. Ref. II, 501. Allein jener Brief an Brenz widerspricht in keiner Weise dem in der Apologie Gesagten, und in der nach diesem Briefe redigierten Oktavausgabe der Apologie ist das Verhältnis zwischen justificatio und regeneratio noch dasselbe wie in der invariata desselben Jahres. Und wenn auch für Melanchthon die Apologie ein Übergangsstadium bezeichnet, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Darstellung dessen, was lutherische Kirchenlehre ist, über die Augustana und Apologie hinweg flugs zur Konkordienformel überzugehen hat. Dazu würde nur dann ein Recht vorliegen, wenn der Lehrbegriff der Apologie seinem eigenen Charakter nach sich als unfertig auswiese. Hierüber kann nur ein näheres Eingehen auf die Lehrweise der Apologie entscheiden. Wir kehren also zu der Frage zurück, wie in der Apologie die reconciliato oder justificatio im engsten Sinne und die unter der justificatio im weitern Sinne beschlossene regeneratio zu einander sich verhalten.

Die Formula Concordiae sagt hierüber epit. 585, 8: „et si quando pro vocabulo justificationis vocabula regenerationis et vivificationis usurpantur (quod in Apologia Augustanae confessionis factum est) sunt ea in illo superiore sensu

[scil.: absolvere a peccatis] accipienda. Nam alias eae voces de hominis renovatione intelligendae sunt, quae a fidei justificatione recte discernitur.“ Dieſe Worte ſind ein wunderbares Gemiſch von Wahrem und Falſchem. Die erſte Hälfte des citierten Satzes iſt richtig, die zweite aber beweiſt, daß die Theologen der Konkordienformel bereits unfähig waren, den rechten Sinn der Apologie zu verſtehen. — Der erſte Satz iſt richtig: denn wenn in der Apologie das justificari definiert wird als ex injusto justum effici seu regenerari (74, 78), ſo ſoll dies die grundlegende Definition justificatio est remissio peccatorum, wie bemerkt, nicht aufheben vgl. 73, 72: „fides .. ex injustis justos efficiat hoc est accipiat remissionem peccatorum.“ Nein, gerade das iſt der Sinn der Gleichung justificari = justum effici = regenerari, daß die regeneratio mit der remissio identificiert wird: indem wir die remissio peccatorum erlangen, wird nicht nur unſer Verhältnis zu Gott ein anderes, ſofern wir von Gott für gerecht erklärt, aus filiis irae justi und accepti werden, nein eben durch dies justum pronuntiari, eben durch die remissio wird auch unſer Herz gewandelt, die remissio iſt — dieſe Gleichung verſtand die Formula Concordiae nicht mehr — die regeneratio oder renovatio [1]). Sehr deutlich hatte Melanchthon dies gelegentlich ausgeſprochen in derjenigen Faſſung der erſten Hälfte des Artikels de justificatione, die er noch während des Druckes umarbeitete Corp. Ref. 27, 470: „Est igitur

---

[1]) Gut Heppe, Die Dogmatik u. ſ. w. II, 274: „Die Rechtfertigung iſt daher, indem ſie ihrem innerſten Weſen nach ein justum pronuntiari iſt, eben dadurch ein ex injusto justum effici.“ Leider weiß Heppe dieſen richtigen Satz nur durch die myſtiſch klingenden Worte der Reformatoren zu erläutern, die auch bei Oſiander ihre Stelle haben könnten (ſ. S. 265 bei not. 5 und 267 bei not. 10). Auch Kattenbuſch, obwohl er ſonſt den Andeutungen Ritſchls (R. u. V. I, 190) folgend die Kluft zwiſchen den Zweckbeſtimmungen der katholiſchen und proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre und demgemäß auch die zwiſchen Heiligung und Rechtfertigung im proteſtantiſchen Syſteme ungebührlich (ſ. unten) erweitert, ſagt richtig S. 240: Ja wir erkennen hier, daß von Gott her die Rechtfertigung die Grundlage unſerer ſittlichen Kraft iſt.

haec tertia ratio (für die justificato ex fide): justificatio est regeneratio [1]), et Christus docet Joh. 3 nisi quis renatus fuerit etc. Non enim facimus legem nisi justificati et renati. Regeneratio autem proprie et formaliter fit fide" und noch deutlicher ibid. 468: „constat remissionem peccatorum in nobis esse justificationem et regenerationem . . . nam remissio peccatorum in nobis ita intellegi debet, quod pavorem conscientiae et aeternam mortem vinci oporteat in cordibus nostris." Doch gebraucht man den Hinweis auf jene kaſſierten Bogen nicht. Auch in der Apologie des Konkordienbuches (74, 79) iſt es implicite ſehr deutlich geſagt, daß remissio und gratiae infusio una mutatio ſeien, und auch Luther verbindet Art. Smalc. art. XIII, 2, p. 336 Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden und erläutert dieſe Verbindung in den vorangehenden Worten durch die Bemerkung, daß wir durch den Glauben ein ander neu rein Herz kriegen.

Es iſt demnach im Sinne der Symbole die S. 632 aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis zwiſchen der justificatio oder reconciliatio und der regeneratio kurz dahin zu beantworten: justificatio est regeneratio.

Dieſe Antwort bedarf aber noch erläuternder Näherbeſtimmung. Um dieſe zu geben, knüpfe ich an an die Ausführungen Ritſchls, R. und V. III, § 25, S. 158—170, vgl. 556ff. Ritſchl hat in dieſem gänzlich umgearbeiteten § 25, wie ich erſt nachträglich bemerkt habe, das Problem, welches die Terminologie der Apologie dem Dogmenhiſtoriker aufgiebt, nicht nur ſchärfer ins Auge gefaßt, als es bisher geſchehen iſt, ſondern er hat auch hier wie andeutend ſchon I, S. 348 die Löſung desſelben im Weſentlichen ſchon gegeben.

Wenn ich trotzdem hier zunächſt gegenſätzlich an Ritſchl anknüpfe, ſo geſchieht dies nur, um durch den Widerſpruch inbezug

[1]) Hier findet das Citat der Form. Conc. 686, 19, das wörtlich in der editio princeps der Apologie nicht nachweisbar iſt, verbotenus ſeine Beſtätigung. Doch wird man eine Bekanntſchaft der F. C. mit den sex plagulis deletis nicht annehmen dürfen, muß vielmehr das Citat der F. C. wohl für ein ungenaues aber ſinngetreues ausgeben.

auf einige allerdings nicht unwichtige Einzelheiten, hinsichtlich deren Ritschls Darstellung eine Berichtigung wünschenswert erscheinen läßt, das Ganze desto sicherer zu stellen.

Ritschl meint, es sei die Gleichsetzung von justificatio und regeneratio in das Licht des zwischen der ersten und zweiten Tafel des Gesetzes gemachten Wertunterschiedes zu stellen, die zu der regeneratio gehörigen nova opera (Apol. 134, 228) seien nur zu verstehen als die Fälle des Gottvertrauens und der Geduld, denen die tentationes gegenüber stehen. Mit Hilfe dieser durch zahlreiche Äußerungen Melanchthons nahe gelegten Exegese vermag Ritschl auch angesichts des Satzes Apol. 134, 228: „ideo justificamur, ut justi bene operari et oboedire legi incipiamus“ es aufrecht zu erhalten, daß der Abstand zwischen dem evangelischen und katholischen Begriff der justificatio darauf zurückzuführen sei, daß dieser die sittliche Leistungsfähigkeit des bisherigen Sünders, jener die religiöse Qualität desselben erklären soll. Diese Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus ist nun zwar keineswegs mit dem oben S. 619 ff. zurückgewiesenen — justum efficere und justum pronuntiare — zusammenzuwerfen, denn Ritschl hebt es gerade hervor, daß das justum pronuntiari zugleich die Herstellung der religiösen Qualität im Sünder ist und in diesem Sinne ein justum effici. Allein dennoch scheint mir auch diese Formulierung der konfessionellen Lehrdifferenz dem Gewicht der Gleichsetzung von justificare und regenerare nicht völlig gerecht zu werden.

Auch erspart sie dem reformatorischen Lehrbegriff nicht den Vorwurf der Gespaltenheit, zu dem die Einzwängung desselben in das Schema eines Gegensatzes zwischen justum effici und justum pronuntiari Veranlassung gab vgl. oben S. 620. Denn dieselbe Kluft, die in der späteren Dogmatik zwischen justificatio und renovatio befestigt ist, thut sich bei dieser Auffassung des symbolischen Lehrbegriffes zwischen der ersten und zweiten Tafel des Gesetzes, zwischen der religiösen regeneratio und der sittlichen renovatio auf. Hält doch auch Ritschl, wenn man annehmen darf, daß er nicht unabsichtlich im ersten Bande die III, S. 162 Anm. besprochene Stelle Apol. 134, 228 außer Acht gelassen

hat, trotz Apol. 134, 228 es noch jetzt aufrecht, daß die Darstellung Luthers und Melanchthons sich niemals auf die Erwägung erstrecke, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes durch den Gläubigen nachgewiesen werden muß, wenn der Zusammenhang der Lehre ein geschlossener sein soll — s. I, 190. Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Beurteilung der Lehrweise der Reformatoren erregt zunächst der Umstand, das Apol. 134, 228 keineswegs allein steht, sondern bei Luther wie bei Melanchthon Parallelen hat, denen gegenüber die von Ritschl III, 162 Anm. geübte Exegese sich als unzureichend erweisen dürfte. Sodann wird ein Eingehen auf den Begriff der regeneratio die von Ritschl a. a. O. für geboten erachtete Beschränkung dieses Begriffs als unnötig erscheinen lassen.

Was das Erstere betrifft, so läßt es sich vielleicht schon gegenüber der von Ritschl selbst I, 167 citierten Stelle Luthers, welche besagt, daß die Glaubensgerechtigkeit zum Zweck der Werke gegeben werde, nicht aufrecht erhalten, daß unter den „Werken" nur die verschiedenen Funktionen des Glaubens zu verstehen seien und nicht auch die opera der zweiten Tafel. Unmöglich aber scheint diese Interpretation angesichts der bei Frank, Theol. d. Konkordienformel II, 361 citierten Stelle der Kirchenpostille E. A. 14, 154: „wir richten das Gesetz auf d. i. eben darum lehren wir den Glauben, damit das Gesetz erfüllt werde." Und Luther sprach so nicht nur zur Zeit des antinomistischen Streites, schon im großen Katechismus (488, 2) beginnt er die Erklärung des zweiten Hauptstückes mit folgenden Worten: „Darauf folget nu billig der Glaube, der uns fürträgt alles, was wir von Gott gewarten und erfahren müssen, und aufs kürzeste zu reden, ihn ganz und gar erkennen lehrt. Welches eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige thun können, so wir lauts der Zehen Gebote thun sollen." Auch bei Melanchthon liegt die Sache nicht anders. Ich citiere zunächst diejenige Stelle, welche unter den mir bekannten am deutlichsten redet: dispositio orationis in ep. Pauli ad Romanos anni 1529 Corp. Ref. 15, 460: immo

ideo justificati estis, ut bene operemini. Ut si quis hoc modo argumentetur: labor non prodest aegroto, ergo etiam curatus nihil agam. Respondendum erit per inversionem ex causa finali: immo curatus es, ut deinceps labores" und lasse einige andre folgen, die im Lichte der ersteren gleichfalls imstande sind die Reformatoren vor dem Tadel zu schützen, den Ritschl (I, S. 190) ausspricht: Apol. var. edd. 2—4 d. i. 1531 8° bis 1559, Corp. Ref. 27, 521: „Fides autem justificat, quandocunque et quocunque tempore apprehendunt eam homines . . Et qui hanc fidem consecuti sunt, hi renati sunt, ut bene operentur, ut legem faciant; loci 1533 Corp. Ref. 21, 308: Item evangelium praedicat poenitentiam [1]) requirit igitur oboedientiam erga legem. Et justificamur, ut nova et spirituali vita degamus", ähnlich loci 1535 a. a. O. p. 429.

Allein es wäre denkbar, daß in diesen und ähnlichen Stellen katholische Reminiscenzen wirksam gewesen wären. So wenigstens müßte man diese Sätze beurteilen, wenn die sonstigen Äußerungen der Reformatoren dazu nötigten, den Begriff der regeneratio auf die Herstellung der religiösen Qualität in dem Sinne zu beschränken, daß die sittliche Leistungsfähigkeit in gewissem Sinne in einem Gegensatz zu ihr gedacht werden könnte (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 162). Es wird daher ein Eingehen auf den Begriff der regeneratio nötig sein.

Dieser Begriff erhält sein Licht durch die reformatorischen Aussagen über die Erbsünde. In diesen tritt es nun allerdings deutlich hervor, daß die Reformatoren einen Wertunterschied machen

---

[1]) Diese schon in der symbolisch gewordenen Apologie vorliegende (71, 62; 165, 30; 185, 25) von Melanchthon und den Philippisten stets festgehaltene, aber auch von andern recipierte (vgl. Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II. 250. 256) an Luk. 24, 47 sich anlehnende Erweiterung des Begriffs Evangelium ist gewiß kein glücklicher Griff, aber ein so bedeutsamer Versuch zu einer Systematisierung der evangelischen Anschauung, daß die spätere Opposition gegen diesen error Philippi nicht nur ein Zeichen ist von dem Gnesiolutherthum der Opponenten, sondern zugleich ein Beweis dafür, daß jene Epigonengeneration sich an das Kleine hielt, weil sie im Großen nichts vollbringen, einen wirklich großen, umfassenden Gedanken nicht mehr verstehen konnte.

zwiſchen der erſten Tafel des Geſetzes und der zweiten (Ritſchl, R. u. V. III, 160) Apol. 61, 8. 83. 10, 53, 16 f. und es iſt zweifellos richtig, was Ritſchl a. a. O. ausführt, daß das Weſen der Erbſünde, der „rechte größte Jammer“ an ihr (Apol. 52, 8), das non posse timere deum, deo credere etc, alſo der religiöſe Defect des natürlichen Menſchen iſt. Allein es ſcheint mir, als ob Ritſchl auch hier die letzten Konſequenzen dieſer Anſchauung noch nicht aufgedeckt, dem Sittlichen neben dem Religiöſen noch eine zu große Selbſtändigkeit gelaſſen habe, wenn er ſagt, daß Luther und ebenſo Melanchthon die widerſittliche Art der Sünde der widergöttlichen unterordne. Die concupiscentia iſt trotz der „et“ und „quoque“ Apol. 53, 14 und oft, die der Polemik ihren Urſprung verdanken, in keiner Weiſe ein zweites neben oder auch unter dem non posse timere, vielmehr iſt ſie als conversio ad carnalia ebenſo lediglich die Erſcheinungsform der aversio a deo, des non posse timere, wie die fiducia in deum die Bethätigung der conversio ad deum iſt — vgl. Apol. 54, 24: „aegra natura, quia non potest deum timere et diligere, deo credere, quaerit et amat carnalia. Aug. XX, 38 p. 19“. Vor Menſchen mag das Merkmal einer äußerlichen Legalität einen Unterſchied zwiſchen den Werken machen, — Gott ſiehet das Herz an, die interior immunditia (Apol. 53, 12) iſt es, die für ſein Urteil den Charakter des Sündlichen ausmacht. Und deshalb gilt es in dieſem Zuſammenhange durchaus nicht, daß der natürliche Menſch die zweite Tafel des Geſetzes erfüllen könne. Es iſt dies ſtets nur *διαλεκτικῶς* und, wo genau geredet wird, nur mit Einſchränkungen wie [ratio] utcunque efficere potest (Apol. 61, 8) geſagt und iſt gemeint eben als Urteil der ratio des natürlichen Menſchen; der erleuchtete Sinn des Wiedergeborenen erkennt es, daß caro peccat etiam cum externa opera civilia facimus Apol. 65, 33 vgl. 35 [1]). Es iſt alſo die widerſittliche Art der Sünde nicht nur der widergöttlichen untergeordnet, ſon-

[1]) cf. loci 1521, p. 172: „Fit autem odio et contemptu dei quidquid non fit fiducia misericordiae et bonitatis dei.“

dern für die Anſchauung der Reformatoren iſt die Beachtung des widerſittlichen Charakters der Sünde völlig abſorbiert von der Beurteilung der Sünde gemäß ihrer widergöttlichen Art. Allen auch äußerlich illegalen Handlungen liegt das non posse timere deum als Urſache zugrunde, und ſelbſt die äußerlich ehrbaren opera civilia ſind peccata wegen der im non posse timere bei dem natürlichen Menſchen vorhandenen interior immunditia. Lediglich in dem religiöſen Defectus, in der aversio a deo (Aug. XIX) liegt die totale Korruption der menſchlichen Natur, welche wir Erbſünde nennen; die widerſittliche Art des natürlichen Menſchen iſt nur ein Krankheitsſymptom, nicht die Krankheit ſelbſt. Sehr deutlich läßt ſich dies machen mit Hilfe eines, ſoviel ich weiß, in Vergeſſenheit geratenen Bildes der deutſchen Apologie 54, 19. Dieſe Stelle ſpricht von dem göttlichen Ebenbilde im Menſchen und vermeidet dabei das Bedenkliche, das dieſem Bilde anhaftet, wenn man bei ſeiner Erklärung bewußt oder unbewußt von der ſinnlichen Vorſtellung eines plaſtiſchen Bildes ausgeht, wie Gen. 1, 26 f. und 2, 7 es allerdings nahe legt. Ein plaſtiſches und ebenſo ein gemaltes Bild ſteht ſeinem Original ſo ſelbſtändig gegenüber, daß es beſtehen kann, auch wenn das Original aus ſeiner Nähe gerückt wird. Anders iſt's mit dem Spiegelbild. Von dieſer ſinnlichen Vorſtellung geht Melanchthon a. a. O. aus: die erſten Menſchen waren nach dem Bilde Gottes geſchaffen, weil ſie offen waren für ihn, weil ſie „ein fein fröhlich Herz hatten gegen Gott", ſo daß Gottes Klarheit ſich in ihnen ſpiegelte. Iſt der Menſch nicht offen für Gott, ſo iſt er offen für die Welt: quia non potest deum timere, quaerit et amat carnalia, gleichwie ein Spiegel, der gen Himmel gekehrt deſſen Klarheit widerſtrahlt, wenn man ihn umwendet, nur Irdiſches abſpiegeln kann.

Von hier aus ergiebt ſich ganz von ſelbſt der Begriff der regeneratio. Es iſt recht, ſie wird zunächſt auf die Herſtellung der religiöſen Qualität des posse timere etc., auf die Erfüllung des erſten Gebotes bezw. der drei erſten Gebote bezogen (vgl. Ritſchl, R. u. V. III, 159 ff.) und zwar nicht nur in der Apologie, ſondern auch in anderen theologiſchen Darſtellungen Me-

lanchthons [1]), ja man muß sagen, daß die opera der zweiten Tafel leicht wie nachgeschleppt erscheinen, wenn von der nova oboedientia die Rede ist (vgl. Apol. 83, 4). Allein dies kommt nur daher, daß die opera secundae tabulae eine selbständige Bedeutung überhaupt nicht haben. Wenn gesagt wird, daß der Glaube die bona opera zur justitia mache (Apol. 109, 131), so ist dies ja nicht so zu verstehen, als ob er eine die Unvollkommenheit der Werke mechanisch ergänzende Kraft besäße, nein er kommt dabei in Betracht als die der interior immunditia entgegengesetzte justitia cordis. Die Sittlichkeit ist also nicht nur der Religion untergeordnet, sondern völlig in ihr aufgegangen. Unübertrefflich sagt dies ja Luthers Erklärung der 10 Gebote, nicht minder schön hat Melanchthon es auszudrücken gewußt, wenn er schreibt loci 1521, p. 181: „Fides non potest non effundere se, quin in omnibus creaturis deo cupidissime serviat ut pio patri pius filius“ cf. ibid. p. 167: „Haec fiducia bonae voluntatis dei spargitur in omnem vitam in omnia opera in omnes tentationes corporales et spirituales“ und p. 175: „Huc illud pertinet, quod supra dixi, fidem spargi in omnes casus vitae mortisque nostrae, quod nulla creatura recte utamur nisi per fidem etc.“

An diesen Gedanken mag es nun mangelhaft erscheinen, daß die Möglichkeit eines Zusammenseins von fides und mala opera nicht ausdrücklich als undenkbar erwiesen ist. Es fehlt dieser Nachweis nicht völlig, und in anderem Zusammenhange werden wir unten auf ihn hinweisen können. Hier sei es gestattet, die Unmöglichkeit dieses gedachten Falles vorauszusetzen. Unter dieser Voraussetzung ist das Beschlossensein, ja das Aufgehen des Sittlichen im Religiösen, das bei Luther und Melanchthon soeben zu konstatieren war, von einer Schwierigkeit nicht gedrückt, und es ist also über den Begriff der regeneratio zu sagen, daß derselbe zwar zunächst, ja man kann sagen lediglich, die Herstellung der religiösen Qualität des posse timere deum etc. be-

[1]) Zu dieser kleinen Berichtigung der Darstellung Ritschls scheint mir loci 1533 (C. R. 21, p. 313) und loci 1535 (ib. p., 393sq.) zu nötigen.

zeichnet, daß also die ihr korrespondierenden nova opera zunächst, ja man kann sagen lediglich, die Funktionen des Glaubens sind, die sich aus der Weltstellung des Gläubigen ergeben, allein alle Werke des Gläubigen sollen Funktionen des Glaubens werden, der Glaube soll Gott in omnibus creaturis servire, cf. loci 1521, p. 222: „Ex amore dei nascitur et proximi amor, cum deo in omnibus creaturis servire cupimus." Es scheint demnach die Beschränkung, welche Ritschl der Gleichung justificatio est regeneratio anheftet, unnötig zu sein. Die justificatio oder regeneratio ist mehr als die „conditio sine qua non der sittlichen Thätigkeit des Menschen" (Ritschl, R. u. V. III, 33ff.). Die Rechtfertigung hat eine direkte Beziehung auf die sittliche Aufgabe des Christen, sofern die sittlichen Leistungen an die übrigen Menschen als ein servire deo in creaturis aufgefaßt werden.

Infolge dieses Verhältnisses zwischen justificatio und regeneratio ist der Zusammenhang der symbolischen Lehrweise der denkbar geschlossenste: der Mensch hatte durch die aversio a deo die justitia originalis verloren und beharrt im Zustande des widergöttlichen, auch in widersittlichem Thun sich zeigenden non posse timere deum, bis er gratis justificatus propter Christum die verlorene religiöse Qualität wiedererlangt, um sodann in all seinem Thun ein justus sein zu können (Justificamur, ut justi bene operari incipiamus). Nicht die Sündenvergebung ist das Endziel der Wege Gottes, sondern dies, daß Christus sich darstelle eine Gemeinde, die da herrlich sei u. s. w. (Eph. 5, 27).

Gegen diese Auffassung der Rechtfertigungslehre habe ich mancherlei Einwendungen zu gewärtigen. Ein Eingehen auf dieselben wird Gelegenheit geben, die aufgewiesenen Gedanken im einzelnen näher zu erläutern.

Der nächstliegende Einwurf ist gewiß der, dies als reformatorische Lehre ausgeben sei nichts anderes, als dieselbe in Anlehnung an katholische Reminiscenzen, die sich bei den Reformatoren finden, zurückschrauben auf den Standpunkt des Katholicismus. Nicht nur diejenigen werden so urteilen, die jede Gleichsetzung von justificatio und regeneratio als unprotestantisch ansehen, — auch Ritschls Formulierung des konfessionellen Gegensatzes zwischen

Katholicismus und Proteſtantismus läßt dies Urteil begründet erſcheinen. Wie ſteht es nun mit dieſem Einwand?

Iſt der Gegenſatz zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus zu ſuchen in dem Gegenſatz zwiſchen justum efficere und justum pronuntiare, ja iſt er zu ſuchen in dem Gegenſatz zwiſchen einer direkten oder einer indirekten Beziehung der justificatio auf die bona opera, dann ſind bei Melanchthon und auch bei Luther ſehr ſtörende Reminiscenzen an den Katholicismus ſtets wirkſam geblieben. Allein ich möchte es wagen, inbezug auf dieſen Punkt nicht nur der gewöhnlichen Anſchauung, ſondern auch der Darſtellung Ritſchls zu widerſprechen. Formell beſteht, ſcheint mir, ein Unterſchied zwiſchen der katholiſchen Juſtifikationslehre und der proteſtantiſchen nicht. Wir meinen in der That, mit unſerer Rechtfertigung dasſelbe erreichen zu können, was die Katholiken mit ihrem Begriffe ausdrücken, denn auch wir erkennen in der justificatio die Verleihung der Fähigkeit zu ſittlichem Thun [1]).

Um dies zunächſt hiſtoriſch zu beweiſen, berufe ich mich nicht wieder nur auf die Gleichſetzung von justificatio und regeneratio und auf die wiederholt ausdrücklich ausgeſprochene Behauptung einer Zweckbeziehung zwiſchen bona opera und justificatio, ſondern führe zwei andere den Symbolen entnommene Stellen an, welche mir völlig beweiſend zu ſein ſcheinen. Apol. 82, 116 ſagt Melanchthon: „et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorum et reddit nos acceptos deo et affert spiritum sanctum“ — oder, wie die variata die letzten 4 Wörter ändernd beſſer [2]) ſagt: „et reddit conscientias pacatas et tranquillas — rectius vocari gratia gratum faciens poterat, quam effectus sequens videlicet dilectio“, es wird hier alſo die fides justificans völlig paralleliſiert mit der infundierten

---

[1]) Ein fundamentaler Unterſchied iſt es, daß die direkte Beziehung der justificatio auf die bona opera im Katholicismus im Licht der Anſchauung von der Notwendigkeit meritoriſcher Leiſtungen ſteht. Die justificatio ermöglicht dem Menſchen ſich merita zu erwerben (vgl. Ritſchl, R. u. V. I, 108). Doch iſt dieſer Unterſchied hier formell gleichgültig.

[2]) Beſſer, weil deutlicher (vgl. das unten S. 652f. über die donatio spiritus sancti Ausgeführte).

gratia gratum faciens. Das zeigt doch, daß der Spielraum der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre kein anderer iſt als derjenige der katholiſchen. Ebenſo unmißverſtändlich redet Luther, wenn er im Kat. maj. 497, 40 die verſchiedenen Glieder des dritten Artikels ſo anordnet, daß er die Kirche, die remissio, die resurrectio und die vita aeterna als Mittel der Heiligung dem erſten Gliede „ich glaube an den h. Geiſt“ unterordnet, indem er erläutert: „ich glaube, daß mich der heilige Geiſt heilig machet. Womit thut er aber ſolches?“ Antwort: „Durch die chriſtliche Kirche, Vergebung der Sünden u. ſ. w.“ Auch hier iſt die remissio mit der gratia gratum faciens auf eine Stufe gerückt. Formell beſteht alſo ein Unterſchied zwiſchen der katholiſchen und der proteſtantiſchen Juſtifikationslehre nicht. Aber wo liegt der ſachliche Gegenſatz beider mit einander in ſo ſcharfen Konflikt geratenen Lehren? Ein Eingehen auf den Sinn der beiden letzten Symbolcitate wird dies zeigen. Es wäre eine ſchlechte Interpretation der fraglichen Stellen, wenn man die remissio als ein Mittel der Heiligung auffaſſen wollte, inſofern ſie die Krücke iſt für den Lahmen, nein ſie iſt als im Glauben ergriffene wirklich ein Heilmittel. Es mag paradox ſein, daß der Glaube, der von Werken nichts wiſſen will, allein auf die gratuita remissio ſich verläßt, aller guten Werke Mutterſchoß ſein ſoll (Aug. XX, 30, p. 18), allein unter der Vorausſetzung, die unten bewieſen werden ſoll, daß naturnotwendigerweiſe äußerlich illegale Werke mit der fides nicht verbunden ſein können, iſt dieſe Lehrweiſe durchaus verſtändlich. Es iſt in der Welt eben nichts gut als ein guter Wille [1]), wirklich gute Werke müſſen völlig ſelbſtlos und mit fröhlichem Herzen geſchehen. Von dem egoiſtiſchen Eudämonismus aber, überhaupt von der Rückſicht auf das eigene Ich wird man nur frei, wenn man der gratuita remissio in und vor allem Handeln ſich bewußt iſt. Und darum iſt die remissio ein Mittel der Heiligung. Pietiſtiſch-katholiſche Selbſt-

[1]) cf. loci 1521 C. R. 21, p. 180: „Recepta etiam vulgo in scholis sententia est, et communis naturae sensus docet nullam esse bonitatem operis praeter adfectum.“

quälerei ist ein sehr gefährliches Heiligungsmittel, denn gar leicht macht sie für immer eine Naivität des Handelns unmöglich, indem sie das Herz in das Netz selbstbeobachtender Reflexionen verstrickt. Das einzige Mittel zur rechten Heiligung des Herzens ist, so wunderbar dies auch klingen mag, kein anderes als dies, immer tiefer sich hineinversenken in das gratis accipere remissionem peccatorum: der h. Geist heiligt uns durch die Vergebung der Sünden [1]). Dem entsprechend ist auch die zwischen der justificatio und den bonis operibus statuierte Zweckbeziehung zu verstehen. Die Aussage justificamur, ut justi bene operari ... incipiamus soll die andere nicht aufheben, daß die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung der Gläubigen und daß die vita aeterna unmittelbar durch sie gegeben ist. Allein die Gewissensberuhigung und die donatio vitae aeternae werden wiederum Mittel zur Erfüllung des Gesetzes [2]). Es ist auch im Sinne Luthers und Melanchthons weit richtiger, mit Stephan Prätorius zu sagen, die Seligkeit sei notwendig zu guten Werken, als mit Major zu behaupten, daß gute Werke notwendig seien zur Seligkeit, vgl. Apol. 79, 100: „Eadem fides vivificat, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam."

Wo liegt nun hier der sachliche Gegensatz zum Katholicismus? Duns Scotus mag es uns lehren. Er leugnet wie alle Katholiken [3]), daß die remissio peccatorum mit der reellen Justifikation

---

[1]) Vgl. Ritschl, R. u. V. I, 158: „Luther bedarf dieser doppelten Bedeutung des Glaubens auch deshalb, um den sittlichen Leistungen des Wiedergeborenen die Unbefangenheit zu sichern, deren Abwesenheit das Streben nach Werkgerechtigkeit bezeichnet." Vgl. auch Melanchthons paradoxes Wort: „Non potest non praestari dekalogus abrogata lege" (loci 1521, C. R. 21, p. 199) und die schöne Stelle über Apg. 15, 9 ebend. p. 166 sq.

[2]) Wollte man deshalb die im Protestantismus vorliegende Zweckbeziehung der justificatio auf die bona opera eine indirekte nennen, so würde gegen diese Verwendung des Begriffes nichts einzuwenden sein. Und Erwägungen dieser Art sind offenbar für Ritschl mitbestimmend gewesen.

[3]) Thomas v. Aquino hat nur einen vergeblichen Anlauf zu einer anderen Lehrweise genommen (s. Ritschl, R. u. V. I, 93 u. 101).

zusammenhänge, er leugnet es, weil die Schuld keine wirkliche Veränderung im Menschen sei, sondern nur eine ideelle Relation in dem Objekt, das Gott gewollt habe (Ritschl, R. u. V. I, 100). Duns ist hier ein Schüler Augustins. Auch diesem fehlt der Begriff der Schuld im religiösen Sinn, Schuld ist ihm Strafverpflichtung, das Verfallensein an den Teufel, vgl. Dorner, Augustinus S. 134 ff. Wo diese Auffassung allein gilt, da ändert die remissio an dem Menschen nichts. Die Veränderung muß dann mit Hilfe physischer Kategorieen dargestellt werden. Hier liegt die Wurzel des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus. Der Katholicismus beurteilt den Menschen nur als Naturwesen, vergißt es, daß der Mensch vor anderen Kreaturen Gottes das voraus hat, daß er eine ethische Persönlichkeit sein soll, läßt es außeracht, daß der Mensch ein Kind Gottes zu sein erschaffen ist und dieses ist bzw. zu sein aufhört, je nachdem sein ethisches Verhältnis zu Gott sich gestaltet. Dem Katholicismus steht hinter dem sittlichen Wesen des Menschen die Natur, dem Protestantismus ein religiöser Defekt, die Erbsünde, bzw. eine religiöse Tugend (virtus Apol. 103, 106 f.), die fides. Die verschiedenen Begriffsbestimmungen der gratia und der fides und die verschiedene Gestaltung der Justifikationslehre sind letztlich durch diesen Unterschied bedingt. Denn der Wiederherstellung der religiösen Qualität des posse timere kann der Mensch unmittelbar sich bewußt werden [1]), ja er hat sie nicht, wenn er nicht weiß, daß er sie hat. Darum ruht für uns die Heilsgewißheit lediglich auf der fides. Eine infusa qualitas physischer Bestimmtheit dagegen kann der Mensch erst fühlen, wenn sie wirksam wird in den bonis operibus, darum muß der Katholik sich guter Werke bewußt sein oder auf Heilsgewißheit verzichten [2]).

---

[1]) cf. loci 1521, C. R. 21, p. 189: „Scire-ne possumus, an spiritum dei conceperimus in pectore nostro? Respondeo ... sentit quisque, num timeat deum, num credat deo."

[2]) Hieraus erhellt, wo das Katholische im Osiandrismus lag. Nicht in der Gleichsetzung von justificatio und regeneratio. Je deutlicher Osiander die prinzipielle regeneratio von dem Prozeß der sanctificatio unterscheidet (vgl.

ineswegs also liegt in der Gleichsetzung von justificatio
:generatio ein katholisierendes Moment. Im Gegenteil, erst
h, daß die beiden Auffassungen der Rechtfertigungslehre in
Ebene gerückt werden, also vergleichbar werden, tritt der
satz scharf hervor. Dem Katholicismus ist die regeneratio
ıstificatio, d. h. die justificatio ist das analytische Urteil
den Erfolg einer im Menschen vorgehenden ethisch-physischen
andlung, für Melanchthon dagegen ist die justificatio die re-
ratio, d. h. die sittliche Wiedergeburt ist nur eine Beziehung
er mit dem Menschen vorgegangenen religiösen Änderung.
n besteht die dogmengeschichtliche Bedeutung der Reformatoren
ehmlich, daß sie das Christentum als Religion wiederentdeckt
n (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 161 und Kattenbuschs
ıerkungen über Ritschl [Stud. u. Krit. a. a. O., S. 228]).
Allein wenn auch die Gleichsetzung des subjektiven Erfahr-
s der justificatio mit der Wiedergeburt nicht als ein Rest
olischen Sauerteigs zu beurteilen ist, so werden manche Theo-
:n geneigt sein, dennoch den Tadel des Katholisierens gegen die
gelegte Auffassung der Rechtfertigungslehre aufrecht zu erhalten,
em sie ihm eine andere Begründung geben.

Guericke, dessen Darstellung der protestantischen Rechtfertigungs-
re in seiner Symbolik trotz vieler Wunderbarkeiten und einiger,
n Teil von allen Symbolikern geteilten, Irrtümer vielleicht die
ste ist unter allen ähnlichen Darstellungen, sieht (2. Auflage,
. 334) das Unterscheidende der evangelischen Rechtfertigungslehre
ırin, daß sie die Rechtfertigungslehre rein objektiv fasse, während
e katholische Kirche das Objektive verunreinige durch durchgängige
ersetzung mit dem durchaus schwankenden Subjektiven. Muß

---

frank, Theol. der Konkordienformel II, 17), desto offenbarer ist, daß O. mit
ner Gleichsetzung nur die Linie der älteren reformatorischen Auffassung innehält.
katholisch aber ist, daß O. die wirkliche Gerechtigkeit des Menschen nur in der
urch den Glauben uns eingepflanzten divina natura Christi zu sehen ver-
mag. Weiter kann von hier aus deutlich werden, daß es für die Zurück-
stellung der physischen Kategorieen in der Christologie, mit der Melanchthon in
den locis von 1521 den Anfang gemacht hat, einen passenderen Titel giebt als
den des Rationalismus.

man von dieſem Standpunkte aus nicht ſagen, die Lehrweiſe der Reformatoren vermenge das Objektive und Subjektive, bewege ſich in einer ſteten Verwechſelung von fides und justificatio? Man wird von dieſem Standpunkte aus darauf hinweiſen, daß die orthodoxe Lehrweiſe in den Ausführungen über die zwiefache Thätigkeit der fides, als justificans und regenerans, durchaus alles Wertvolle der melanchthoniſchen Gedanken feſthalte, ohne ſich deſſen ſchuldig zu machen, die justificatio aus der objektiven Höhe des extra hominem in deo herabzuziehen in das Subjektive. Nun iſt zwar leicht erweislich, daß dieſe moderne Betonung des „Objektiven“ nicht im Sinne unſerer Symbole iſt. „Jactatur in scholis valere bona opera virtute passionis Christi“, ſagt Melanchthon Apol. 140, 261; „recte dicitur — das iſt objektive Lehre — sed cur non addunt de fide?“ Rein objektive Thatſachen allein machen keinen Menſchen ſelig. „Objektiv“ und „ſubjektiv“ ſind Schlagwörter geworden, die je vieldeutiger ſie ſind, deſto mehr zur Verwirrung beitragen. Aber dennoch iſt der Einwand, den man von Guerickes Standpunkt erwarten könnte, um ſo mehr zu berückſichtigen, je dienlicher ſeine Widerlegung einer genauen Erkenntnis des reformatoriſchen Lehrtypus iſt.

Der ſpätern Lehrweiſe iſt die justificatio ein actus dei extra hominem. Hierbei kann der Zuſammenhang zwiſchen justificatio und regeneratio nicht aufrecht erhalten werden, die regeneratio erfolgt jedoch gleichzeitig mit der justificatio durch die donatio spiritus sancti. Das, was beide Akte verbindet, iſt die fides, von der einerſeits gilt, daß ſie das meritum Christi erfaſſe und ſo zur justificatio führe, anderſeits daß ſie den heiligen Geiſt bringe und ſo die regeneratio verurſache. Dieſes Nebeneinander von remissio peccatorum oder justificatio und donatio spiritus bemerkt man ſchon in den älteſten Lehrſchriften Melanchthons, ſ. in den locis von 1521 Corp. Ref. 21, p. 158f. die Stelle über die gratia und das donum in gratia, welche in allen Geſtalten der loci wiederkehrt, nämlich 1535 Corp. Ref. 21, 423, 1543 bis 1559 ibid. 751. Auch in der Apologie findet ſich oft dieſe an die heilige Schrift ſich anlehnende Ausdrucksweiſe vgl. Apol. 68, 45: „haec igitur fides specialis . . . consequitur remissionem

peccatorum et justificat et quia ... erigit corda, regenerat nos et affert spiritum sanctum" — ähnlich 82, 116. Aus diesen und ähnlichen Sätzen erklärt sich vollkommen die spätere Lehrweise. Doch stehen diese Sätze bei Melanchthon in den Symbolen glücklicherweise nicht unerläutert, und infolgedessen ist die Rechtfertigungs- und Wiedergeburtslehre der Apologie frei von den unerträglichen Widersprüchen, in welche die spätere Lehrweise, wie schon bemerkt ist (vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. München 1867, S. 579ff; Ritschl, R. u. V. I, 198; Herrlinger, S. 53) sich verwickelt. Die Formula Concordiae läßt die regeneratio = renovatio der justificatio folgen — 686, 21; 688, 28. Aber wie ist dann der Glaube möglich, der doch nach Ansicht der Formula Concordiae der Rechtfertigung vorausgehen muß, dem unwidergebornen Menschen aber nicht möglich ist? Dieser Schwierigkeit zu entfliehen stellen die späteren Theologen (s. Dorner a. a. O.) die regeneratio = conversio vor die justificatio, aber dies führt erst recht zu Sätzen, welche den Anschauungen der Reformatoren stracks widersprechen. Ist es nicht ein völliger Widerspruch gegen den ganzen Abschnitt der Apologie de dilectione et impletione legis, wenn Musaeus, Praelectiones in epitomen Formulae conc. 1701 p. 173 sagt: „vivificatio autem est actio in homine, fides enim, qua homo meritum Christi apprehendit, in terroribus conscientiae sese erigit et consolatur, est in ipso homine, non in deo. Propterea haec vivificatio est natura prior justificatione." All' diese Schwierigkeiten vermeidet Melanchthons Lehrweise sobald man dieselbe auch da scharf präcisiert, wo Melanchthon dies noch nicht expressis verbis gethan hat. Melanchthons Lehrweise in der Apologie ist inbezug auf die genaue Formulierung in der That hier und da noch unentwickelt, Melanchthon hat dies später selbst empfunden und hat eine genauere Formulierung angestrebt, allein es ist die Frage, ob er imstande war, unter veränderten Zeitverhältnissen diejenige Formulierung zu finden, welche der Lehrweise von 1531 wirklich entsprach. Die Untersuchung muß jedenfalls von den spätern Formeln zunächst völlig absehen.

Es kommt vor allem darauf an, den Satz fides affert spiri-

tum sanctum (Apol. 82, 116 und oft) recht zu verstehen. Hält man neben ihn den andern fides est opus spiritus sancti Aug. art. V [1]), Apol. 71, 64 u. oft, d. h. bedenkt man, daß die fides dem unwidergebornen Menschen unmöglich ist, so läßt sich beides nur durch die [2]) Annahme vereinen, daß donatio fidei und donatio spiritus sancti identisch sind. Der Glaube ist das erste Werk des mit ihm in uns einziehenden heiligen Geistes. Dieselbe göttliche Wirkung wird als donatio fidei bezeichnet ab effectu als donatio spiritus ab efficiente, und erstere Benennung ist deshalb die wissenschaftlich brauchbarere, weil Gottes Geist uns nur in seine Wirkungen erkennbar ist (Joh. 3, 8). Die Lösung der Schwierigkeit paßt nicht nur zur biblischen Anschauung — Röm. 8, 15 zeigt nämlich, daß mit dem Glauben an Gottes vergebende Vaterliebe, der Geist Gottes im Herzen ist —, sie ist vielmehr auch von Melanchthon in der Apologie sehr nahe gelegt. Beobachtet man nämlich, daß Apol. 79, 100 (eadem fides vivificat, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam) von der fides eben das ausgesagt wird, was 84, 11 (spiritus sanctus, qui novam et aeternam vitam in nobis pariat) dem heiligen Geist zugeschrieben wird, so folgt aus diesen beiden Sätzen der dritte, daß die donatio fidei und donatio spiritus

---

[1]) Dies und nichts anderes ist, wie eine Vergleichung mit den Art. Marpurg. (VI. C. R. 26, 124) und Suobac. (VI, ib. p. 155) bestätigt, der Hauptinhalt des art. V der Augustana, der durch seine Überschrift gänzlich falsch charakterisiert wird. Es ist interessant zu beobachten, daß dem Katholiken Fabricius, aus dessen Ausgabe bekanntlich der lat. Text der Augustana im Konkordienbuch stammt, und von dem die Überschriften des ersten Teiles herrühren (s. C. R. 26, 272, not. 2), das ministerium ecclesiasticum das Wichtigste in diesem Artikel zu sein schien.

[2]) Die Unterscheidung eines Wirkens des Geistes Gottes *an* uns und *in* uns (vgl. Joh. 14, 17: παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται) ist gewiß berechtigt; die contritio passiva ist eine Wirkung des Geistes *an* dem Menschen, der Glaube aber, der ein velle des Menschen ist (Apol. 69, 48 u. oft) kann, wenn man nicht pelagianisieren will, nur als erstes Werk des mit ihm in uns einziehenden Geistes Gottes angesehen werden; cf. dispositio etc. 1529, C. R. 15, 457: „Spiritus sanctus *effusus in sanctos* efficit fidem, ut sentiant se a deo diligi."

be ſind [1]). Noch deutlicher zeigt dies der Abſchnitt Apol. 51—63. Bis zum Schluß iſt hier nur von der fides die welche die Gewiſſen beruhigt, rechtfertigt und lebendig macht illa consolatio est nova et spiritualis vita. Heißt es aber am Schluß: „adversarii nusquam possunt dicere nodo detur spiritus sanctus“, ſo muß man ſagen, daß Methon kein Recht hätte, ſich einer Einſicht in die Art der donatio itus zu rühmen, wenn nicht donatio spiritus und donatio fidei iſch wären. In den locis von 1521 iſt dies mit ziemlich en Worten ausgeſprochen, wenn es Corp. Ref. 21, p. 205 t: „Liberi sumus per fidem ab universa lege, sed eadem s, ille ipse spiritus Christi, quam (sic. 1521. 4., 1521 8°.) cepimus, reliquias peccati in carne mortificat.

Durch obige Unterſuchungen ſcheint nun aber die Frage nach n Verhältnis zwiſchen regeneratio und justificatio nur noch vieriger geworden zu ſein. Man ſcheint, wenn die donatio ei = donatio spiritus sancti und alſo = regeneratio iſt, Widerſpruch gegen die früher gewonnene Gleichung justificatio t regeneratio zu dem zweifellos falſchen Schritte genötigt zu n, den die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts machte: man ſcheint elanchthon anſinnen zu müſſen, daß er die regeneratio vor die stificatio geſtellt habe. Der Konkordienformel wenigſtens iſt es eifellos, daß der Glaube der Rechtfertigung vorhergehe (684, 14) nd auch Melanchthon hat in ſeinen ſpätern Jahren ſo gedacht ſ. Herrlinger S. 54). Eine genauere Unterſuchung des Beriffes der justificatio wird dieſe Schwierigkeit heben.

---

[1]) Beachtenswert iſt auch hier, daß Melanchthon die fides als die gratia gratum faciens bezeichnet hat (82, 116, vgl. oben S. 645). Die Katholiken gaben ihrerſeits oft den eingegoſſenen habitus der Liebe mit dem h. Geiſt identifiziert (ſ. Ritſchl, R. u. V. I, 96 Anm. über Duns). Lehrreich iſt auch, daß Melanchthon, der, wie wir ſahen, unter beſtimmten Veranlaſſungen zwiſchen gratia und donum in gratia, d. i. dem spiritus sanctus, unterſcheidet (ſ. oben S. 650), Apol. 54, 23 die notitia dei, den timor und die fiducia erga deum als die ipsa dona gratiae bezeichnet und dies innerhalb eines Gedankenzuſammenhanges, der dieſe dona in eine gewiſſe Parallele rückt zu dem donum superadditum der katholiſchen Lehre vom Urſtande.

Justificatio hat in der Augustana und Apologia meist einen passiven Sinn, d. h. das Verbum, mit dem das Hauptwort justificatio alterniert, ist justificari, nicht justificare. Dennoch wird oft genug gesagt, daß Gott den Menschen rechtfertigt, justum pronuntiat oder reputat. Will man nun hierin nicht ein stetes Durcheinanderwirren der objektiven und subjektiven Beziehungen des Begriffes der justificatio erkennen (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 195), so ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß das göttliche Urteil, in welchem formaliter die justificatio besteht, erfolgt — nicht in foro coeli, wohl aber „in foro" cordis humani. Worin dieses göttliche Urteil zu suchen ist, wäre zu erraten, auch wenn nicht Apol. 169, 48 den Weg wiese: „Est autem fides nova illa sententia, quae abolet priorem sententiam et reddit pacem et vitam cordi." Die justificatio als göttlicher Akt ist die donatio fidei [1]) und besteht darin, daß Gott in uns das feste Vertrauen darauf erweckt, daß auch für uns die remissio peccatorum propter Christum vorhanden sei [2]).

---

[1]) Vgl. die bei Heppe, Die Dogmatik u. s. w. II, 275 citierte Stelle der confessio saxonica (C. R. 28, 386): „Justificari significat ex injusto justum fieri, quod recte intellectum congruit, ex injusto i. e. reo et inoboediente et non habente Christum fieri justum i. e. absolutum a reatu .. et apprehendentem fide ipsum Christum."

[2]) Wenn Melanchthon im Gegensatz zu Osiander erklärte: „Horribilis impietas est dicere omnibus hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata. Tum primum remittentur homini peccata, cum fide statuunt sibi remitti illa propter mediatorem" (Herrlinger, S. 54), so ist dies nur ein Beweis dafür, daß Melanchthon unter den veränderten Zuständen seiner späteren Jahre selbst nicht mehr zu erkennen vermochte, wohin die Konsequenz der reformatorischen Anschauung drängte (vgl. Ritschl, R. u. V. I, 197. Herrlinger S. 56). Der evangelische Begriff vom Glauben — fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum et deum placatum et propitium esse (nicht „fore") Apol. 68, 65 cf. 168, 45: „credere evangelio ... est credere remissionem peccatorum propter Christum donatam" — läßt sich nur dann aufrecht erhalten, wenn man in der justificatio der einzelnen nur die Aneignung der mit Christi Tod potentiell schon gegebenen Versöhnung sieht (vgl. oben S. 632 Anm.). Einen eigentümlichen Beleg dafür giebt der Versuch Tittmanns aus dem evangelischen Glaubensbegriff zu folgern, die justificatio könne nicht nur die remissio

Zu demſelben Reſultat gelangt man auf einem anderen Wege. Justificamur cum credimus iſt wie in Aug., art. IV, ſo überhaupt der techniſche Ausdruck zur Bezeichnung des Verhältniſſes zwiſchen fides und justificatio. Wie iſt das zu verſtehen? Die bekannte Vergleichung des Glaubens mit der ein Geſchenk hinnehmenden Hand iſt eine ſehr hinkende, denn der Glaube iſt nichts ohne ſein Objekt, er iſt nicht bloß ein velle accipere, ſondern ein velle et accipere oblatam promissionem (Apol. 69, 48) cf. 103, 106 velle accipere, seu apprehendere. Wie iſt nun dem Zirkel zu entfliehen, der in den Worten liegt credens justificatur? (vgl. Ritſchl, R. u. V. I, 198; Herrlinger S. 53). Jegliche Löſung der Schwierigkeit, die auch nur im Geringſten zeitlich ſcheidet zwiſchen fides und justificatio, ſo daß die justificatio als eintretend gedacht wird, ſobald der Menſch die Bedingung des Glaubens erfüllt hat, ſchädigt den evangeliſchen Glaubensbegriff (vgl. oben S. 654 Anm. 2). Völlig deutlich iſt die Abſchwächung des Glaubensbegriffes bei Chemnitz, wenn er Examen I, p. 182 a die fides als ein quaerere justificationem bezeichnet, oder wenn er ibid. p. 184 a ſagt: „Fides circumspicit et quaerit, ut apprehendat“, und die Formula Concordiae hat die Schwierigkeit, die ſie in den Worten credentibus imputatur justitia Christi (684, 14) ſich ſelbſt geſchaffen hatte, ebenſo gründlich beſeitigt wie den evangeliſchen Glaubensbegriff, wenn ſie 714, 20 ſagt, das Evangelium ſei eine Lehre, ... die da lehre, was der Menſch glauben ſolle, daß er (ut finale!) bei Gott die Vergebung der Sünden erlange. Das iſt fides historica, aber nicht fides specialis. Ohne Beeinträchtigung des Glaubensbegriffes kann der Satz justificamur, cum credimus nur verſtanden werden, wenn die justificatio eben die donatio fidei iſt. Eine Erinnerung hieran bewahrt die ſpä-

---

peccatorum ſein. Er ſagt nämlich (de summis principiis Aug. Conf. 1830, p. 28): „Quodsi justificatio ipsam remissionem et absolutionem denotaret illud quid esset aliud, quam justificari homines, cum crederent se justificari“ (vgl. dazu die bei Ritſchl, R. u. V. I, 197 citierte Stelle aus den locis 1521, C. R. 21, 155: „Qui erectus voce evangelii credit deo, is jam justificatus est“).

tere Theologie, wenn sie die regeneratio als die donatio fidei definiert (vgl. Hollaz bei Schmid, Dogmatik u. s. w., § 46, p. 341: „Regeneratio est actus gratiae, quo spiritus sanctus hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius dei et haeres vitae aeternae reddatur.“

Dasselbe läßt sich endlich darthun aus dem Verhältnis der conversio und poenitentia zur justificatio. Wenn von Melanchthon beide mit der justificatio identificiert werden (Apol. 73, 72; vgl. den deutschen Text 71, 65; 168, 44; 171, 58; 188, 34; 171, 59), so kann dies nur dem zweiten Teile der conversio oder poenitentia gelten, der fides, quae ex evangelio concipitur. Doch will ich dies nicht betonen, weil die symbolische Lehre von der Buße und besonders ihr Verhältnis zur Rechtfertigungslehre eigentümlicher Schwierigkeiten zu viele bietet, um im Vorbeigehen erläutert werden zu können. Übrigens gilt dies Argument mutatis mutandis auch da, wo die justificatio mit der Kindertaufe verknüpft wird, denn alsdann erscheint diese als donatio fidei (cf. Kat. maj. 546, 57).

Durch alle dies wird es, so hoffe ich, erwiesen sein, daß die Gleichung justificatio ist donatio fidei, obgleich sie nicht expressis verbis ausgesprochen ist (soviel ich weiß), dennoch die präciseste Formulierung dessen ist, was die Symbole lehren. Sie erklärt es, weshalb die objektiven und subjektiven Beziehungen des Begriffes der justificatio sich nie sondern.

Ist nun aber die justificatio die donatio fidei, so erhellt leicht, inwiefern sie mit der regeneratio identificiert werden konnte. Die göttliche Wirkung der donatio fidei ist die justificatio, sofern der Mensch im Glauben es verstehen lernt, daß Gott versöhnt ist durch Christum, er ist die regeneratio, sofern die fides die justitia cordis ist, die foris mit Notwendigkeit in guten Werken sich bethätigt.

Allein sind wir damit nicht doch hineingekommen in die imaginatio Augustini? Ist es nicht katholisch, wenn man sagt — und wenn Obiges richtig ist, muß man es sagen können — die justificatio sei die donatio spiritus? [1])

[1]) Ich citiere loci 1521 C. R. 21, 199: „Spiritus ipsa cordis justi-

Dieſer Einwand iſt der gewichtigſte, der ſich erheben läßt. Und man kann ſein Gewicht leicht verſtärken. Denn in der Auguſtana und Apologia fehlt noch völlig — mit Ausnahme der oben S. 622 ff. behandelten Stelle Apol. 125, 184 — die ſpätere Behauptung, daß unſere Gerechtigkeit in der uns imputierten justitia Christi, d. h. in ſeiner oboedientia activa vicaria beſtände. Statt deſſen heißt es durchgehends fides imputatur ad justitiam ſ. Aug. art. IV. Apol. 77, 89 (hic — Ro. 4, 5 — clare dicit fidem ipsam imputari ad justitiam. Fides igitur est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam); 76, 86; 125, 187; vgl. 78, 92; 103, 107; 126, 189. Nimmt man nun hinzu, daß die fides als die nova vita, als der Mutterſchoß aller guten Werke bezeichnet wird (Apol. 71, 62. Aug. 18, 30 vgl. oben S. 646), und daß die Notwendigkeit der guten Werke ſo ſehr betont wird, daß Melanchthon ſich nicht ſcheut zu ſagen: „tota novitas vitae salvat“ (Apol. 117, 157) oder gar 109, 131: „Sicut haec verba — Ro. 2, 13 — nihil habent incommodi: factores legis justificabuntur, ita de Jacobi verbis sentimus: justificatur homo non solum ex fide, sed etiam ex operibus, quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera“, ſo ſcheint ſich hier ein Labyrinth von Widerſprüchen zu eröffnen, hinter deſſen verborgenen Gängen das Ungeheuer des Kryptokatholicismus lauert. Wird es da nicht doch gut ſein, daß man rechtzeitig von der solida plana ac perspicua declaratio quorundam articulorum Augustanae Confessionis den Ariadnefaden einer klareren Terminologie ſich reichen laſſe? Allerdings, gerade hier tritt die Verſchiedenheit der älteren Symbole und der Formula Concordiae am deutlichſten hervor, allein nur ſo, daß die Genialität der Reformatoren gegenüber dem ſchwächlichen Epigonencharakter der ſpäteren Theologen in ein ſehr helles Licht gerückt wird. Dies wird deutlich werden durch eine Unterſuchung der Begriffe lex und evangelium.

---

ficatio“, obwohl ich nicht verkenne, daß dieſe Äußerung Melanchthons noch von der auguſtiniſchen Theologie inſpiriert iſt. Recht verſtanden könnte ſie auch mit der ſpäteren Lehrweiſe Melanchthons ſich vertragen.

An keinem Punkte wohl empfindet man die Mangelhaftigkeit unſerer Lehrbücher der Symbolik ſo wie hier. Paßt es nicht gar ſchlecht zu Melanchthons Wort loci 1535 Corp. Ref. 21, 419: „Nam hi duo — nämlich die loci de lege und de evangelio — sunt praecipui loci et capita praecipua scripturae, ad quae omnes partes prudenter referendae sunt“, — paßt es nicht ſchlecht zu dieſen Worten, wenn in manchen Handbüchern über den Unterſchied zwiſchen Geſetz und Evangelium und die Bedeutung desſelben für den Glauben kaum geredet wird (Marheineke, Guericke), oder wenn der Unterſchied nur unter dem Titel „von den Gnadenmitteln“ gelegentlich erwähnt wird? Einen beſonderen Paragraphen haben Plitt und Oehler, — aber wenn das Folgende richtig iſt, muß man auch von ihren Bemerkungen ſagen: „Hoc vere est, quod dici solet: *ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων*“ (Apol. 163, 12). Auch von Heppes (Dogmatik u. ſ. w. II, 225 ff.) und Herrlingers (S. 212 ff.) ausführlicheren Darſtellungen gilt dasſelbe.

Die ſymboliſchen Schriften der Reformatoren nehmen in der Frage nach Geſetz und Evangelium zwiſchen ihren ſonſtigen Schriften eine eigentümliche Stellung ein, welche bei den Schriften Luthers als ein Vorteil, bei denen Melanchthons als ein Nachteil für die Behandlung der Frage erſcheint. Aus Luthers ſymboliſch gewordenen Schriften läßt ſich eine weit klarere und inhaltlich weniger anfechtbare Darſtellung entnehmen, als man ſie geben kann, wenn man alle Äußerungen Luthers, die gerade hier ſehr widerſpruchsvoll ſind, berückſichtigen wollte. Gegenüber den melanchthoniſchen Stücken der Symbole aber empfindet man es unangenehm, daß Melanchthon hier nicht Veranlaſſung hatte, ſo ausführlich von Geſetz und Evangelium zu ſprechen, als er es in den locis gethan hat.

Doch genügen, um zunächſt bei Melanchthon ſtehen zu bleiben, die Ausſagen der Apologie vollkommen, Melanchthons Anſicht erkennen zu laſſen. Allein der Deutlichkeit wird es in dieſem Falle nur dienlich ſein, wenn ich zunächſt die Auguſtana und Apologie außeracht laſſend noch den locis Melanchthons Anſicht darzuſtellen verſuche. Die mir hier beſonders wichtigen Gedanken finden ſich

größten Teile ſchon in den locis von 1521 und noch in den iben von 1543—1559, doch wird es, damit die Frage nicht ig erſchwert werde, zweckmäßig ſein, wenn ich vor allem an er Apologie nächſtſtehende Ausgabe von 1535 und an die ſſungen von 1533 mich halte.

Im Jahre 1521 hatte Melanchthon die Abrogation des ganzen ges behauptet — Corp. Ref. 21, 200: „scholae cerimonias nt solas, quod evangelii typi fuerint. Dekalogus manet, l τυπικὸς non videatur. Sed quid hoc ad gratiae comdationem? Scriptura sic de abrogatione legis disserit, ubique nobis in ea gratiae amplitudinem commendet. cerimonias tollit, ut universam legem adpareat sublatam. cerimonias rejicit, ut adpareat propter dekalogum abandum, abrogari cerimonias.“ Die loci von 1543—1559 egen bahnen ſchon die orthodoxe Lehrweiſe an — Corp. Ref. . 1042: „Totane lex intelligitur abrogata an tantum duae rtes, scilicet cerimoniae et forenses? . . De cerimoniis forensibus legibus responsio non difficilis est, ... l lex moralis est aeterna et immutabilis regula in mente vina.“

Die loci von 1533—1535 ſtehen in der Mitte. Melanchon ſagt (1535. Corp. Ref. 21, 390) ohne Reſtriktionen ristiani liberi sunt a legi Mosi, läßt ſich aber dann (ebd. 58 ff.) auf eine nähere Erörterung der Art der abrogatio egis ein. Grade dieſe Näherbeſtimmungen ſind das Wichtige. Quod ad obedientiam attinet, lex manet heißt es p. 406. Schon 1521 hatte Melanchthon erklärt Corp. Ref. 21, 197: ergo abrogata lex est, non, ut ne fiat, sed . . ., doch ließ er damals ſelbſt bei dem fieri mit Auguſtin das Geſetz als überflüſſig erſcheinen, dagegen ſagt er 1535 p. 459 ausdrücklich: „Augustinus plerumque sic tractat: justi sunt liberi a lege, quia accepto spiritu sancto ultro faciunt, quae lex praecipit . . . meo judicio satis commodum est de obedientia legis loqui νομικῶς, quod maneat lex, quod ad obedientiam attinet“ und 432: „ego a vocabulo praecepti cur abhorream, non video“. Die abrogatio legis wird nun (— ähnlich ſchon

1521. Corp. Ref. 21, 207: „nec aliud est abrogatio etc.“ und 1522 ib. 203: „non ergo lex abolita est etc.“) bestimmt dahin präcisiert p. 461: „Abrogatio legis principaliter intelligi debet de abrogatione juris illius, quod lex habebat, videlicet, quod omnes homines accusabat et condemnabat. Sic igitur credenti tota lex abrogata est, decalogus et reliquae partes legis.“

Bedenkt man nun aber, daß das accusare, perterrefacere und damnare das proprium des mosaischen Gesetzes ist (loci 1535 p. 405) — vgl. dispositio etc. 1529 Corp. Ref. 15, 465: „postea venit lex (Röm. 7, 9) — tunc enim est vere lex ..., cum accusat“, und erwägt anderseits, daß das Bleibende am mosaischen Gesetz, die una lex moralis omnium aetatum, omnium gentium (loci 1535 p. 416 cf. 398), mit der lex naturae indentifiziert wird (loci 1535 p. 461), so erhellt, daß jene ungelenken Formeln, das Gesetz sei aufgehoben quoad maledictionem, bleibe aber quoad obedientiam, Formeln, die in jener Zeit weitverbreitet waren (Heppe, Die Dogmatik u. s. w. I, 241 f.), auch dahin erläutert werden können: das Gesetz Mosis bleibt, insoweit es die durch die Erbsünde verdunkelte (loci 1535 p. 399) lex naturae wieder aufgenommen hat, es ist aufgehoben hinsichtlich dessen, was von der lex naturae, wie sie ohne Erbsünde wäre, spezifisch es unterscheidet, d. h.: seit dem Kommen Christi ist für seine Gläubigen das mosaische Gesetz aufgehoben, es gilt aber noch die von ihm wieder aufgenommene lex naturae. Es wird also zunächst darauf ankommen, den Unterschied zwischen lex naturae und lex Mosis zu fixieren. Wir finden alle wesentlichen Merkmale bei Melanchthon, leider aber hat er selbst versäumt, den Unterschied zwischen der lex naturae und lex Mosis ausdrücklich darzulegen. Es ist dies ein folgenschweres Unterlassen gewesen.

Bezüglich der lex Mosis genügt vollkommen Melanchthons Definition. Es reicht nicht hin, zu sagen, das Gesetz offenbare den unwandelbaren Willen Gottes darüber, wie der Mensch beschaffen sein solle, damit er Gott gefällig sei (Form. Conc. 713, 17), denn dahingehende praecepta sind auch nach der abrogatio legis

für den Wiedergeborenen noch vorhanden, das Evangelium selbst requirit spiritualia opera, quae in decalogo docentur (loci 1535, p. 461), — das Gesetz in diesem Sinne würde also gar nicht einen Gegensatz zum Evangelium bezeichnen. Vielmehr ist das Wesen-bestimmende des Gesetzes 1) daß es die Erfüllung seiner Gebote zur voraufgehenden Bedingung jeglicher göttlichen Gaben und Gnade macht, 2) daß es eine lückenlose Erfüllung verlangt, von einem Verzeihen nichts weiß. Dies ist die klare Anschauung Melanchthons vom Gesetz von 1521—1559, wie folgende Stellen beweisen mögen: loci 1521 Corp. Ref. 21, 193: „Veteri testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra conditionem.“ loci, Vorlesungen 1533, ibid. p. 294: „Lex dei est doctrina praecipiens, quales nos esse ... oportet et requirens perfectam obedientiam ac damnans eos, qui non praestant hanc perfectam obedientiam“ (= loci 1535, p. 388), vgl. die Ausführungen über die promissiones legis und evangelii im Anfang des Art. de evangelio, p. 303; loci 1533, p. 313: „Lex non docet nos gratis deo placere, sed requirit conditionem perfectae obedientiae“; loci 1535, p. 414: „Est autem lex doctrina requirens perfectam obedientiam, non remittit gratis peccata, non pronuntiat justos i. e. acceptos deo, nisi si legi satisfactum sit. Et quanquam habet promissiones, tamen hae requirunt conditionem impletae legis.“ Ähnlich die Definition aus den locis von 1543—1559, Corp. Ref. 21, 685 lex dei est doctrina etc. Da der Mensch die conditio perfectae obedientiae nicht erfüllen kann, wird ihm die vox legis zu einem judicium dei damnans peccatum. Das Gesetz Mosis zeigt Gott nur als zürnenden Richter.

Was ist nun dem gegenüber das Charakterbestimmende der lex naturae? In den locis von 1535, p. 402 wird vor einer Vermischung der lex naturae und des Evangeliums gewarnt und diese Warnung dadurch begründet, daß die ratio, quae habet quandam legis notitiam, sentit nos pronuntiare justos non gratis, sed si legi satisfecerimus. Ebenso wird ibid. p. 416

von der lex naturae, deren Cicero u. a. ſich bewußt waren, behauptet, ſie habe gelehrt, deum propitium esse his, qui sunt sine peccato, und wird daraus abgeleitet, daß Cicero und Xenophon von der remissio peccatorum nichts wiſſen konnten. Da ſcheint alſo jeder Unterſchied zwiſchen der lex Mosis und der lex naturae illuſoriſch zu werden. Allein, wenn man bedenkt, daß das quaerere sapientiam et justitiam carnalem et confidere his bonis, eine Folge der Erbſünde iſt (Apol. 55, 26), ſo iſt offenbar, daß jener Wahn, den Melanchthon bei Cicero und Xenophon tadelt, ein Irrtum iſt, den die ratio zu dem ihr inhärierenden Bewußtſein von Gut und Böſe hinzugethan hatte, d. h. daß die lex naturae, deren jene Heiden ſich bewußt waren vitio originis valde obscurata (ibid. p. 399) geweſen iſt. Die lex naturae, wie ſie im natürlichen Menſchen iſt, iſt demnach, kurz geſagt, das durch die Erbſünde getrübte Bewußtſein von der ſittlichen Weltordnung. Worin aber beſteht denn die ſittliche Weltordnung an ſich? Melanchthon hat in den locis von 1535 p. 399 unter dem Titel lex naturae obscurata ſelbſt dieſe Frage ſich vorgelegt. Man kann der Antwort es anmerken, daß Melanchthon nicht völlig klar die Frage nach der Natur der ſittlichen Weltordnung durchdacht hat. Aber doch hat er auch hier inſtinktiv das Richtige angedeutet: die lex naturae, wie ſie ſein ſollte, lehrt, daß Gott bonus und justus ſei. Was unterſcheidet die Güte von der Gerechtigkeit? — letztere nicht im altteſtamentlich bibliſchen ſondern im philoſophiſchen Sinne gefaßt, der für Melanchthon der maßgebende iſt. Iſts nicht dies, daß die Güte giebt auch citra conditionem meriti? vgl. Matth. 20, 15. Justus iſt der Arbeitsherr, der getreu dem Kontrakte dem Arbeiter giebt, was er durch vorausgegangene Leiſtungen verdient hat, bonus und justus iſt der Vater, der das Böſe ſtraft, aber ſeine Liebe nicht abhängig macht von voraufgehendem Thun ſeines Kindes. Ein Vater liebt ſein Kind, ehe es ſeinen Willen thun kann. In gleicher Lage waren — man hat ja bei der Interpretation der loci die Geſchichtlichkeit von Gen. 1—3 vorauszuſetzen — die Protoplaſten. Sie hatten noch nichts geleiſtet, als ſie ſchon glauben ſollten, daß Gott gut ſei und für ſie ſorge. Nimmt man endlich hinzu, daß

Melanchthon den Gnadenſtand, in welchem die mit der lex naturae identiſchen leges morales fortdauernd in Geltung bleiben ſollen, mit folgenden Worten beſchreibt: loci 1521, p. 164: „jam non judicem in coelo sed patrem habeas, cui tu sis curae, non aliter atque sunt parentibus filii inter homines", ſo hat man gewiß ein Recht, den Ausſagen Melanchthons über die lex und die ſittliche Weltordnung die klarere Definition unterzulegen: lex und ſittliche Weltordnung verhalten ſich zu einander wie ein justus judex und ein pater bonus et justus, verhalten ſich wie ein geſetzlicher Lohnkontrakt und eine Hausordnung.

Daraus erhellt, daß das Evangelium zwar einen kontradiktoriſchen Gegenſatz bezeichnet zur lex Mosis (loci 1535, p. 414: „promissio evangelii non habet conditionem legis tanquam causam i. e. non promittit propter impletam legem" — p. 415: „nam haec particula, gratis propter Christum facit discrimen legis et evangelii"), der ſittlichen Weltordnung aber keineswegs widerſpricht, denn (loci 1535, p. 415): „particula gratis .. non obocdientiam nostram excludit, tantum causam beneficii a dignitate nostrae obedientiae transfert in Christum". Allerdings wußte die der justitia originalis correſpondierende lex noch nichts von gratuita remissio, denn die Sünde war noch nicht da, aber ſie wußte von der zuvorkommenden bonitas dei, die nach Eintritt der Sünde als gratia wirkſam wurde. Auch Vaterliebe iſt ja eher vorhanden, ehe ſie in die Lage kommt, verzeihen zu müſſen. So iſt alſo das Evangelium nicht eine Abrogation der ſittlichen Weltordnung, ſondern eine ihrem Charakter entſprechende Modifikation derſelben und zwar diejenige, welche gegenüber der Sünde der Menſchen eingetreten iſt.

Als erlöſte Gotteskinder ſind wir alſo nicht mehr unter der lex, ſondern ſind, wie Kinder den Eltern, Gott lieb, ehe wir ſeinen Willen thun, abgeſehen von einer conditio impletae legis, aber wir bleiben geſtellt unter die ſittliche Weltordnung, unter die große Hausordnung in Gottes Reich, der zufolge wir zwar Gottes Liebe und Gnade nicht zu erwerben brauchen durch vorangehendes Thun, ſie aber verlieren können durch unkindliches Betragen.

So klar wie hier in den locis ſpricht ſich Melanchthon in der Augustana und Apologie leider nicht aus. Von der abrogatio legis iſt nirgends expressis verbis die Rede, nur die Ungültigkeit des Zeremonialgeſetzes einſchließlich des äußerlichen Sabbatgebotes wird ausdrücklich behauptet — Apol. 43, 59 f. Da aber Melanchthon von der lex einſchließlich des Dekalogs offenbar dieſelbe Definition im Sinne hat, die er ſpäter in den Vorleſungen von 1533 formulierte (vgl. außer dem häufigen lex iram ostendit beſonders 70, 57: „lex non docet gratuitam remissionem“ und 89, 36: „quodsi remissio . . non contingit gratis . . ., nemo habiturus est remissionem peccatorum, nisi ubi totam legem fecerit“), auch 93, 58 die nur hier citierte Stelle Gal. 3, 13 ebenſo erklärt wie in den locis, da er ferner dem cultus legis, d. i. (Apol. 126, 189) dem bona nostra deo offerre et exhibere, ausdrücklich den cultus evangelii entgegenſetzt (vgl. 69, 49; 256, 27 f.), endlich den Unterſchied zwiſchen lex und promissio auch hier als die Grundlage der ganzen Rechtfertigungslehre hinſtellt (94, 62) und 67, 42 und 77, 87 offenbar lex und conditio meriti in Parallele rückt: ſo hat man ein Recht nach Anleitung der loci dieſe Gedanken dahin zu formulieren, daß das moſaiſche Geſetz, weil und ſofern es lex iſt im oben entwickelten Sinne, für den Chriſten abrogiert iſt.

Wenn alſo Melanchthon auch den Gerechtfertigten das „Geſetz“ vorlegen will (Apol. 95, 67), wenn er in den „mandatis“ oder in der voluntas dei die Norm und den Antrieb für die Werke der Gerechtfertigten ſieht (95, 68 und 198, 77), dieſe Norm aber in Wirkſamkeit denken will neben der Geltung des Evangeliums, des cultus, deſſen Weſen iſt accipere bona a deo (95, 67: „scriptura sic laudat opera, ut non tollat gratuitam promissionem“ cf. 69, 49; 126, 189), ſo iſt offenbar, daß er unter dieſem „Geſetz“ das moſaiſche nur inſoweit verſteht, als es ſeinem moraliſchen Gehalte nach die aeterna lex (Apol. 84, 10) in ſich aufgenommen hat, d. h. er verſteht hier unter der lex die Norm der ſittlichen Weltordnung, das durch angeborene ſittliche Begriffe oder ſittliche Anlage (61, 7), durch die Lehre des vergänglichen moſaiſchen Geſetzes und durch die Vor-

ſchriften des Neuen Teſtamentes nur zum Bewußtſein gebrachte ewige, poſitive Sittengeſetz.

Auch für die lutheriſchen Stücke des Konkordienbuches, wenigſtens für die Katechismen, kann man die Geltung dieſer beiden Begriffe, des Begriffs des vergänglichen moſaiſchen Geſetzes und des der unwandelbaren ſittlichen Weltordnung behaupten, ſo eigentümlich auch die Klarheit, welche infolgedeſſen hier bei Luther vorzuliegen ſcheint, von den Beobachtungen abſticht, die man ſonſt bei Luther zu machen Veranlaſſung hat. Luther iſt ja über die Frage nach dem Unterſchied zwiſchen Geſetz und Evangelium und nach ihrem Verhältnis zu einander nie ſich nur annähernd ebenſo klar geworden als Melanchthon. Wenn irgendwo, ſo zeigt es ſich hier, daß Melanchthon als Theologe größer war als Luther. In welchem Grade für dieſen ſein Wort wahr geweſen iſt: „Differentia (inter legem et evangelium) in se facilis, certa et plana est, sed nobis difficilis immo incomprehensibilis“ (bei Lommatzſch, Luthers Lehre vom ethiſch-religiöſen Standpunkte aus und mit beſonderer Berückſichtigung ſeiner Theorie vom Geſetz dargeſtellt; Berlin 1879, S. 341, not. 62), hat Lommatzſch in dem genannten, trotz ſeiner Künſteleien ungemein lehrreichen Buche hinreichend dargethan. Und fragt man, woran es gelegen hat, daß Luther nie mit ſeinen Gedanken über das Geſetz zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen iſt, ſo darf man, glaube ich (vgl. Ritſchl, R. u. V. III, 471), die Urſache nur darin ſuchen, daß er nie die Klarheit über das eigentümliche Weſen des moſaiſchen Geſetzes gewonnen hat, die bei Melanchthon in allen drei Geſtalten der loci ſo wohlthuend uns berührt. Melanchthon hatte es erkannt, daß das Tötende des Geſetzes, das eigentlich Geſetzliche an ihm, in der conditio meriti liegt, nicht in dem praecipere, — für Luther ſcheint oft genug das Tötende lediglich bereits in dem Charakter des Gebotes als Freiheitsbeſchränkung enthalten geweſen zu ſein. Und deshalb vermochte Luther einen Unterſchied zwiſchen ſittlicher Pflicht und lex theoretiſch nie dauernd feſtzuhalten, und obgleich er zur Begründung der erſteren oft auf das natürliche Sittengeſetz als auf eine von der lex ſpeziſiſch verſchiedene Größe zurückgreift (ſ. Lommatzſch S. 333ff., vgl. 62.

64. 77), so erscheint ihm, sobald er seiner allgemeinen Grundsätze über die Wirksamkeit des „Gesetzes" sich wieder bewußt wird, auch das Sittengesetz lediglich als ein Werkzeug zum Verdammen, dem er nur eine negative Wirkung zutrauen mag (vgl. Lommatzsch S. 60). Die mannigfachen Unklarheiten und Widersprüche, die gerade hier in Luthers Gedanken sich finden, sind für die Geschichte der Theologie vielleicht in noch größerem Maße, als Lommatzsch andeutet, verhängnisvoll geworden. Lediglich in der unklaren Anschauung Luthers vom Wesen der lex, welcher die Formula Concordiae zu symbolischem Ansehen verholfen hat [1]), wurzelt es, daß in dem Kampfe gegen Major, der bekanntlich die necessitas meriti inbezug auf die guten Werke aufs entschiedenste in Abrede gestellt hat, die lutherischen Theologen leider berechtigten Anlaß dazu gegeben haben, daß der Name des Evangeliums gelästert wurde unter den Römischen. Denn wenn der Gegensatz zwischen lex und evangelium in etwas anderem gesucht wird als in der particula gratis, d. h. in dem confidere operibus und dem credere als dem non confidere operibus, sed promissioni, wenn er nur irgendwie — so deutlich Form. Conc., epit. 592, 2—4 — übertragen wird auf die Begriffe Thun und Glauben, so ist, wenn trotzdem festgehalten wird, daß der Gegensatz zwischen lex und evangelium ein kontradiktorischer sei, die These Amsdorffs mehr als eine Absurdität. Haben doch auch bei Luther selbst die falschen Konsequenzen seiner Unklarheit leider sich nur zu oft gezeigt; manche seiner Äußerungen, an denen man nicht ohne Grund als dem Libertinismus Vorschub leistend Anstoß genommen hat, waren die Folge davon, daß er gemäß seiner unklaren Ansicht über die Abrogation des Gesetzes es für ein Stück unserer Unvollkommenheit ansah, daß wir immer wieder eines fordernden Gesetzes uns bewußt werden (s. Lommatzsch S. 341 f., Anm. 62 und 68, Anm. 23). Es ist oft genug anerkannt, welch großer Gedanke es ist, daß der Gläubige das Gute thue „ungesucht gleichwie ein Baum zu seiner Zeit von selbst bringt Blüt' und Frucht"

---

[1]) Obgleich sie 723, 22 gelegentlich Richtigeres, wenn auch unvollständig andeutet.

(Spitta), — der Sonne gleich, die ſcheinen muß, und man wird es der Formula Concordiae (718, 5; 722, 17) danken müſſen, daß ſie dieſen Gedanken ſymboliſch fixiert hat. Allein dieſer Gedanke macht den eines leitenden Geſetzes nicht überflüſſig, — iſt doch auch das Scheinen der Sonne in der Art ſeiner Wirkſamkeit bedingt und geregelt durch die den Naturgeſetzen entſprechende Bewegung des Sonnenſyſtems, und die Praxis in der Kirche hat ſtets mit Melanchthon geſagt ego a vocabulo praecepti cur abhorream, non video.

Auch bei Luther finden, wie geſagt, ſich Spuren einer Anerkennung eines poſitiven, auch die Wiedergebornen lehrenden Sittengeſetzes. Daß dieſe Spuren gerade in unſern Symbolen ſich aufweiſen laſſen, iſt ebenſo erfreulich als natürlich. Die Art. Smalc. freilich kennen nur den usus politicus — bezüglich deſſen Gottes Abſicht aber „übel geraten“ iſt p. III, art. II, 1 p. 319 — und theologus des Geſetzes, von einem tertius usus, wie Melanchthon und ebenſo z. B. Urbanus Rhegius und Brenz (Heppe, Die Dogmatik u. ſ. w. II, 245) ihn verſtanden (loci 1543—1559 Corp. Ref. 21, 719: „lex renatis ideo proponenda est, ut doceat certa opera, in quibus deus vult nos exercere obedientiam. Non enim vult nos deus nostro consilio excogitare opera aut cultus“) wiſſen die Art. Smalc. ebenſo wenig als die Konkordienformel, deren tertius usus, wie andere ſchon bemerkt haben (ſ. Lommatzſch S. 359), nur eine Abart iſt von dem secundus usus [1]).

Dagegen ſtehen die Katechismen, eben weil ſie an das Volk ſich wenden, dem gegenüber Luther an der Richtigkeit ſeiner Theorie vom Geſetz ſchon früh zu zweifeln anfing (Lommatzſch S. 334 ff.) der melanchthoniſchen Anſchauung durchaus nahe: Luther erklärt, ſo gut dies möglich war [2]), den Dekalog, als ſei er die ewige,

---

[1]) Man könnte F. C. 720, 12 allerdings eine melanchthoniſche Reminiscenz finden, allein wenn auch hier der Wiedergeborene „konkret“ genommen iſt (Frank, Theol. d. Konc. II, 375), ſo iſt er doch nach dem ganzen Sinn des Artikels hier eben nur gemeint, weil er mit dem alten Menſchen noch „verwachſen“ iſt.

[2]) Der Beſchluß der Gebote bleibt nämlich, obwohl Luther das Wort

auch neben dem Evangelium bestehen bleibende sittliche Weltordnung. Dies beweist am deutlichsten die Art der Überleitung zum zweiten Hauptstück: Kat. maj. 488, 2: „es folget nu billig der Glaube ... welches eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige thun können, so wir lauts der zehen Gebote thun sollen." Hätte Luther den Dekalog als einen Teil der lex erklärt, so hätte er mit dem Gedanken überleiten müssen, der Gal. 3, 13 ausgesprochen ist. Wenn nun Luther die den Christen noch geltenden Gebote einer Hausordnung vergleicht (Kat. maj. 506, 9) und den Dekalog als „der hohen Majestät Gebot" bezeichnet (ibid. 486, 330), so läßt sich gerade aus diesen beiden Stellen entnehmen, daß die Annahme einer aeterna lex (Apol. 84, 10) im Sinne einer unverbrüchlichen Hausordnung in Gottes Reich zu Luthers Gedanken sehr wohl paßt. Und der Charakter dieser göttlichen Hausordnung kann nicht treffender bezeichnet werden, als wenn Luther einerseits (Kat. maj. 408, 22) es als ihre Forderung hinstellt, daß der Mensch von Gott alles Gute erwarte, gern sich schenken lasse, anderseits behauptet, daß sie den Menschen vor das Dilemma stelle, einen zornigen Richter oder einen gnädigen Vater zu haben (Kat. maj. 486, 327). Die lex Mosis stellt den Menschen doch nur vor die Wahl eines belohnenden oder eines bestrafenden Richters. Es ist ferner zu beachten, daß für Luther wie für Melanchthon einerseits das Verdienen-wollen als eine Anmaßung des natürlichen Menschen erscheint (Kat. maj. 408, 22), anderseits feststeht, daß die richtige Gotteserkenntnis Gott als den Gütigen, Verzeihenden anerkenne (Ritschl, R. u. V. I, 219, cf. Kat. maj. 1. Gebot) —, auch von diesen beiden Gesichtspunkten aus wird man zu der Ansicht von der sittlichen Weltordnung geführt, die oben bei Melanchthon nachgewiesen ist.

Daß Luther umgekehrt auch die lex präcise aufzufassen ver-

Gnade einfügt („er verheißet aber Gnade und alles Gutes"), dennoch eine promissio legis, wie Melanchthon seine frühere Ansicht (loci 1521, C. R. 21, 142) verbessernd richtig sagt (Apol. 115, 149 und loci 1533 C. R. 21, 303).

mocht hat, zeigt Köſtlin (II, 406 f.), und gewiß hat man kein Recht hier von einem „verkünſtelten“ Begriff des Geſetzes zu reden (Ritſchl, R. u. V. I, 234), iſt es doch lediglich die genauere melanchthoniſche Präciſierung der Begriffe, die hier auch bei Luther hervortritt. Von ihr ausgehend hat Luther im antinomiſtiſchen Streit über den usus tertius als usus didacticus für die Wiedergeborenen ſich gelegentlich ebenſo klar ausgeſprochen, als Melanchthon, hat gleich ihm geſagt, daß Chriſtus wohl von dem Fluche aber nicht vom Gehorſam des Geſetzes uns gefreiet habe (ſ. Frank, Theol. der Conc. II, 361 f. und 398, not. 47 und 48).

Es iſt nun freilich zuzugeben — ich wiederhole dies noch einmal —, daß die Unterſcheidung zwiſchen der lex Mosis und der aeterna lex, zwiſchen einem foedus operum des Geſetzes und der ſittlichen Weltordnung, von den Reformatoren ſelbſt nie ausdrücklich formuliert, geſchweige denn als Grundlage ihrer Gedanken ausgegeben iſt [1]). Daß aber dieſe Unterſcheidung den reformatoriſchen Gedanken unklar zugrunde gelegen hat, darf man gewiß behaupten. Die Epigonen haben hier wie an vielen anderen Punkten nicht vermocht, die letzten Vorausſetzungen der reformatoriſchen Gedanken zu erkennen und haben ſyſtematiſche Klarheit meiſt nur dadurch gebracht, daß ſie die reformatoriſchen Gedanken ſoweit verkürzt und verbogen haben, daß ſie in die alten Schemata paßten. Auch bei der Rechtfertigungslehre liegt es nicht anders. Alle die Mängel, welche man an der Lehrweiſe der Apologie ſpäter aufgefunden hat, verlieren nicht nur im Lichte jener Vorausſetzungen alles Bedenkliche, ſondern laſſen vielmehr die Lehrweiſe der älteren Symbole als die ungleich tiefere und durchſichtigere erſcheinen.

Um dies nachzuweiſen beginne ich, den S. 657 fallen gelaſſenen Faden wieder aufnehmend, bei dem oft angegriffenen Ausdruck fides imputatur ad justitiam. Es ſoll ein Mangel ſein, daß

---

[1]) Die Ausdrücke Rechtsgeſetz und Sittengeſetz laſſe ich hier abſichtlich aus dem Spiele, da erſterer Terminus die lex nicht vollſtändig charakteriſiert. Das Rechtsgeſetz hat wohl Strafdrohungen, aber nicht eigentlich promissiones.

in den melanchthoniſchen Stücken der Symbole, denen die lutheriſchen ſich hier nur dank einem Zufalle anſchließen, der Begriff der imputierten obedientia activa fehlt. — Im Gegenteil. Als die Formula Concordiae den von Luther mehr praktiſch erbaulich als ſyſtematiſch verwerteten, durch Oſiander (Ritſchl, R. u. V. I, 248) und durch den oſiandriſchen Streit (Herrlinger S. 38 ff.) in die Theologie eingedrungenen Gedanken der obedientia activa vicaria recipierte (685, 15), da war dadurch jeder wirkliche Unterſchied zwiſchen der Geſetzesökonomie und der Zeit der Gnade faktiſch negiert. Nicht nur während der Herrſchaft des moſaiſchen Geſetzes, nein auch vor Moſes und nach Chriſtus erſcheint nun das Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch als ein foedus operum, ein Lohnkontrakt. Chriſtus als der Vertreter der Menſchen hat nicht nur die Strafe der Menſchen gebüßt, ſondern auch die conditio meriti [1]) für ſie erfüllt. Ob der Menſch ſelbſt die obedientia activa leiſtet, oder ein Stellvertreter, das iſt, wenn eine ſolche Stellvertretung überhaupt geſetzlich zuläſſig iſt, für die Frage nach der Geltung der lex gleichgültig. Die göttliche Gnadenordnung löſt nicht wirklich die Geſetzesökonomie ab, ſondern umgeht dieſelbe, während ſie fortbeſteht [2]).

Wo bleibt da die Vorſtellung von einem *νόμος παρεισελήλυθώς*? Iſt es vergeblich geweſen, daß Melanchthon in den locis, namentlich 1521, ſo energiſch gegen die dürftige Auffaſſung polemiſiert hat, daß Paulus nur das Zeremonialgeſetz im Sinne

---

[1]) Daß Luther die obedientia activa noch nicht ſo aufgefaßt habe (Ritſchl, R. u. V. I, 232 f.), bezweifle ich (vgl. Köſtlin II, 404 f. und beſ. Frank II, 399).

[2]) Dieſe Formulierung nimmt eine Art Mittelſtellung ein zwiſchen der Ritſchls und der von ihm verworfenen von Thomaſius u. a. (ſ. Ritſchl, R. u. V. I, 248 f.). Es würde zu weit führen, die Abweichung von Ritſchl zu verteidigen. Nur auf eines will ich hinweiſen. Wäre der Rechtsverband zwiſchen Gott und den Menſchen wirklich ganz aufgehoben durch Chriſti obedientia activa, ſo erſchiene die Notwendigkeit des Thuns Chriſti an die vorübergehende lex geknüpft, iſt aber die Notwendigkeit der obedientia activa in dem ewig gültigen Geſetze begründet, ſo kann man nur von einer Umgehung, nicht aber von einer Aufhebung des foedus operum ſprechen. Auch auf Form. Conc. 696, 57 darf ich in der Kürze wohl mich beziehen.

habe, wenn er von einer Aufhebung des Geſetzes rede? (vgl. oben S. 659). Das παρειςελήλυθὸς am Geſetze war eben die conditio meriti, denn von Anbeginn iſt es nicht alſo geweſen; vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere (Apol. 103, 107). Will man ſich alſo nicht einer Verwechſelung zwiſchen lex Mosis und aeterna lex ſchuldig machen — dies iſt der Fehler der Formula Concordiae — ſo bliebe für die obedientia activa nur Raum, wenn man die Notwendigkeit des Werkes Chriſti an das vergängliche Geſetz Moſis anknüpfte. Dafür laſſen ſich Stellen bei den Reformatoren anführen, doch, wie ich glaube, nur, weil ſie nie klar ſcheiden zwiſchen lex aeterna und lex Mosis. Knüpft man Chriſti Werk an an die aeterna lex, ſo iſt für die obedientia activa vicaria kein Raum. Denn die aeterna lex ſtellt den Menſchen Gott gegenüber wie ein Kind dem Vater (ſ. o.). Iſt der wohlverdiente Zorn von uns abgewandt, iſt unſere Strafe von Chriſtus getragen — und dies iſt natürlich ſtete Vorausſetzung der Symbole (Apol. 195, 63) —, ſo haben wir remissio peccatorum, und haben wir remissio, ſo hindert nichts, daß auch uns die Gabe, das Geſchenk des ewigen Lebens zuteil werde.

Aber bleibt es nicht doch verkehrt, zu ſagen: fides est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam (Apol. 77, 89)? Die hiermit angeregte Frage wird noch nicht erledigt durch den Hinweis auf Stellen wie Apol. 70, 56: „Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam“ oder 76, 86: „Fides est ipsa justitia, qua coram deo justi reputamur, videlicet non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit promissionem.“ Denn durch dieſe Sätze wird nur die in dem Brief an Brenz noch deutlicher verworfene imaginatio Augustini abgewieſen, daß die fides rechtfertige als die radix bonorum operum (Corp. Ref. II, 501) oder als der totus chorus virtutum (loci 1535, p. 423), es wird aber beibehalten die Behauptung quod fides sit ipsa justitia, quia accipit promissionem. Und dies iſt nicht etwa nur ein durch die Konſtruktion jener Sätze erweckter Schein, ſondern Melanchthons durchgehende Meinung, cf. Apol. 69, 49: „Fides est λατρεία, quae

accipit a deo oblata beneficia. Fide sic vult coli deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert". 70, 60: „Ita vult innotescere deus, ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia .." cf. 89, 34: „quia me vere coluit fide"; 103, 106sq.: „Illa virtus justificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita [1]) ... Haec autem virtus fides est. Nam, ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec obedientia erga deum, velle accipere oblatam promissionem, non minus λατρεία quam dilectio. Vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum" und 125, 187: „Fides recte est justitia, quia obedientia est erga evangelium .. Et haec obedientia erga evangelium imputatur pro justitia adeo, ut tantum propter hanc, quia hac apprehendimus propitiatorem Christum, placent bona opera." Endlich ist nicht zu vergessen, daß Melanchthon oft von einer „perfectio" christiana redet, die wesentlich im Glauben besteht (Apol. 216, 61).

Ist es nun erträglich, daß in diesem Sinne gesagt wird fides est illa res, quam deus pronuntiat esse justitiam? Ich glaube, ja. Nur muß man diese Aussage in das Licht der oben entwickelten Anschauungen von lex und aeterna lex rücken. Nach der Gesetzesordnung, der lex Mosis, wäre diese fides nie justitia, Melanchthon setzt die fides gerade als virtus justificans der maxima virtus legis entgegen (103, 106f.), sagt ausdrücklich von der justitia fidei: „non est justitia legis" (67, 43). Aus der Gnadenordnung muß also das Wort fides est ipsa justitia verstanden werden. Melanchthon sagt das selbst deutlich genug: 89, 38 deutsch [2]): „Das Evangelium rücket uns herum es weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen" vgl. Apol. deutsch bei Müller p. 140: „Gerechtsein

[1]) Daß hier nur an obedientia passiva gedacht ist, zeigt Apol. 92, 57.

[2]) Der deutsche Text hält sich hier an die variata, die Quartausgabe (lat. Text) enthält einen Zirkelschluß.

heißt ſolcher Gehorſam, den Gott dafür annimmt. Nu will Gott unſern Gehorſam in Werken nicht annehmen für Gerechtigkeit ... darum hat er einen andern Gehorſam geordnet" u. ſ. w. Die fides iſt alſo justitia nicht im Sinne der lex, die eine perfecta obedientia fordert, ſondern im Sinne der durch das Evangelium modificierten ſittlichen Weltordnung. Dies beſtätigt Luthers großer Katechismus, denn noch deutlicher als bei Melanchthon tritt es hier in der Erklärung des erſten Gebotes hervor, daß der rechtfertigende Glaube die Erfüllung des erſten Gebotes iſt, — und „wo dies Gebot gehalten wird, ſo gehen die andern alle hernach" (Kat. maj. 415, 48). Luther aber erklärte, wie wir ſahen, den Dekalog, als ſei er die ſittliche Weltordnung. Im Sinne dieſer aeterna lex, welche den Menſchen Gott gegenüber ſtellt wie ein Kind dem Vater, iſt die fides wirklich justitia. Beſteht doch auch eines Kindes „Gerechtigkeit" im Elternhauſe weſentlich darin, daß es offen iſt für der Eltern Liebe, und ein Kind, das die Verzeihung für gethanes Unrecht dankbar hinnimmt, bleibt „ein gutes Kind". — Aber wird nicht, wenn man ſo interpretieren darf, das Weſen der Rechtfertigungslehre, die uns eine justitia extra nos bieten ſoll, geſchädigt? Keineswegs. Denn

1) Die lex iſt abrogiert durch Chriſti Thun. Wir brauchen alſo keine conditio meriti, um Chriſti willen will Gott uns nicht ein Richter ſondern ein Vater ſein. Die ſittliche Weltordnung fordert gar keine Bedingung für die göttliche Gnade. Der Ausdruck justificatio leitet hier leicht irre, denn er iſt der doctrina legis entnommen, ſeinen Sinn zeigt deutlicher der terminus reconciliatio, der aus Luc. 15 zu erklären iſt — vgl. oben, S. 632 Anm. [1])

2) Die fides kann auch gar nicht als die impleta conditio meriti aufgefaßt werden, weil ſie der justificatio oder reconciliatio gar nicht vorhergeht. Die justificatio iſt ja die donatio fidei.

[1]) Cf. loci 1521 C. R. 21, p. 164: „Quodsi voluntatis erga nos divinae nulla esset significatio praeter hanc, quod voluit adpellari se patrem ... sola haec satis magno argumento esset nihil exigi a nobis prius fide."

3) Wenn auch die fides, nachdem sie da ist, ipsa justitia est, so kann sie doch nie die Bedingung unserer Geltung vor Gott sein, weil diese Geltung gleichzeitig mit der fides begann, ohne durch sie verursacht zu sein. Die fides ist nur die Thatsache der Geltung vor Gott (vgl. 1 u. 2). Daß sie eben deshalb die Gesinnung ist, welche Gott bei uns sehen will, des sich bewußt zu werden, ist gegen die Natur der fides. Wohl ist es so: „tunc justi sumus, quando nos peccatores fatemur“ (Apol. 92, 52), allein, da diese justitia keine causa meritoria der Geltung vor Gott ist, vielmehr der Verzicht auf alle merita, so kann die fides, wenn es sich um die Frage handelt, ubi quaerendâ sit pax conscientiae sich des gar nicht bewußt werden, daß sie die Gott wohlgefällige Gesinnung ist, sie sieht vielmehr nur auf Christum, der uns Gottes Gnade erworben hat — vgl. Apol. 87, 27; 72, 69: „credere est confidere meritis Christi“; 68, 44: „fides . . . non affert ad deum fiduciam propriorum meritorum, sed tantum fiduciam promissionis“. Die fides ist eine virtus (Apol. 103, 106), nur weil sie keine sein will, sie ist wie die Demut, ja sie ist die Demut, die aufhört, sobald sie sich selbst sieht — vergl. Luthers appendix zu Melanchthons Brief an Brenz Corp. Ref. II, 502 f.: „et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea.“ Die fides ist eben für uns Menschen das Wegwerfen des Vertrauens auf irgendwelche Werke, sie selbst mit eingeschlossen.

Von hier aus d. h. unter Voraussetzung richtiger Erkenntnis über die Natur der fides und über die abrogatio legis wird auch Melanchthons Stellung in der Frage nach der necessitas bonorum operum niemandem als eine unklare oder unsichere erscheinen können.

Wenn Ritschl ein Recht hat zu behaupten (R. u. V. I, 197), die Entscheidung der Konkordienformel, daß die jenseitige Seligkeit gleich der Rechtfertigung bloß vom Glauben abhänge, könne schwerlich vor der Norm der heiligen Schrift bestehen, während die Verknüpfung der Seligkeit überhaupt mit dem Rechtfertigungsglauben

der richtigsten Erkenntnis Luthers entspreche, so darf man behaupten, daß Melanchthons Lehrweise in der Apologie den Forderungen, die in diesem Urteil ausgesprochen sind, gerecht geworden ist: Melanchthon hat jene wertvolle Erkenntnis Luthers festgehalten, ohne die bekannten Worte der Schrift von einem *κριθῆναι κατὰ τὰ ἔργα* beiseitzuschieben — vgl. schon oben S. 622.

Zunächst freilich scheint die Lehrweise der Apologie eine durchaus unfertige und widerspruchsvolle zu sein. Es finden sich zwei Gedankenreihen nebeneinander, die sich auszuschließen scheinen.

Einerseits nämlich sagt Melanchthon aufs entschiedenste, daß die vita aeterna unmittelbar mit der remissio peccatorum als ein donum propter Christum verheißen sei 60, 5; 283, 32. vgl. 122, 176; 165, 29; 281, 23. Ja der Glaube bringt schon jetzt die vita aeterna ins Herz — vgl. außer den eben angeführten Stellen Apol. 79, 100; 215, 54; 216, 58; 134, 231 vgl. Kat. min. 381, 6. Und da begreiflicherweise die inchoatio vitae aeternae (215, 54) im Herzen nicht getrennt werden kann von der Hoffnung auf die jenseitige Seligkeit, so ist es natürlich, daß Melanchthon den von allen Werken absehenden Glauben mit der sichern Hoffnung des ewigen Lebens unauflöslich verbunden denkt (133, 225; 126, 191) und von solcher Hoffnung sagt, daß sie lediglich auf den im Glauben ergriffenen Thun Christi ruhe (128, 199). Denn wenn die Hoffnung auf Werke sich gründen sollte, so würde sie, weil alle Werke auch der Gerechtfertigten ungenügend sind, die Seligkeit zu verdienen (96, 75), durch Unsicherheit sich selbst aufheben (133, 225), vgl. den deutschen Text bei Müller, S. 144.

Anderseits aber giebt Melanchthon nicht etwa nur die necessitas consequentiae zu (83, 4), sondern sagt geradezu tota novitas vitae salvat (117, 157), ja er gesteht, daß Jacobus recte negat nos tali fide justificari, quae est sine operibus (109, 130), und räumt ein, daß man im endgerichtlichen usus forensis des Wortes justificari sagen könne: „justificatur homo non solum ex fide sed etiam ex operibus“ (ibid. 131), acceptiert selbst das Schriftwort factores legis justificabuntur (109, 131) und faßt die Schriftaussagen über das *κριθῆναι κατὰ τὰ ἔργα* selbst

in die Worte zuſammen: „operibus redditur vita aeterna“ (138, 251).

Dieſe beiden Gedankenreihen würden unmöglich neben einander beſtehen können, wenn Melanchthon das Verhältnis zwiſchen Gott und den Menſchen geſetzlich d. h. gemäß der conditio impletae legis perfectam obedientiam requirentis ſich geregelt dächte. Allein dieſe geſetzliche Ordnung gilt ihm ja als zwiſcheneingekommen, die durch das Evangelium modifizierte ſittliche Weltordnung iſt der Maßſtab des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch. Behält man dies im Auge, ſo erhellt:

ad 1): Da die fides ſelbſt die perfectio christiana iſt im Sinn der aeterna lex (Apol. 216, 61), der verus cultus dei, vgl. oben S. 671 f., da ſie ferner mit Notwendigkeit zu andern (fides est virtus Apol. 103, 106 vgl. oben S. 671 f.) guten Werken führt, — ſo iſt faktiſch kein Gläubiger ohne gute Werke. Da mithin niemand ſelig werden wird, ohne gute Werke [1]), bildet alſo die erſte Gedankenreihe keinen kontradiktoriſchen Gegenſatz zu der zweiten.

ad 2) Der Satz factores legis justificabuntur ſchließt die die gratuita remissio nicht aus. „Omnia dei mandata implentur, quando, quidquid non fit, ignoscitur“ Apol. 92, 51. Alſo bildet die zweite Gedankenreihe keinen kontradiktoriſchen Gegenſatz zu der erſten.

Sind alſo die beiden Gedankenreihen nicht direkt im Widerſpruch miteinander, ſo wird es leicht ſein, den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen ihnen zu beſeitigen, ſobald man beachtet, daß in der erſten nur von der Heilsgewißheit des gläubigen Subjekts, in der zweiten aber objektiv von der göttlichen Gerichtsnorm die Rede iſt. Der ſcheinbare Widerſpruch entſteht dadurch, daß die zu beiden Gedankenreihen gehörige Thatſache „fides facit discrimen inter dignos et indignos“ (Apol. 133, 226) von den beiden verſchie-

[1]) Daß die Formula Concordiae 591, 16 von einem verkehrten Begriff von bona opera ausgehend dieſen Satz verurteilt hat, kann hier gleichgültig ſein, er entſpricht zweifellos der Lehrweiſe Melanchthons; ebenſo widerſpricht die antimajoriſtiſche Entſcheidung der Formula Concordiae dem von ihr ſelbſt beigebrachten Luthercitat 701, 10 ff.

denen Standpunkten verschieden beurteilt werden muß. Für das gläubige Subjekt sind fides und gratuita remissio Korrelata, ist der Glaube der Verzicht auf jegliche fiducia operum s. oben S. 674, die Heilsgewißheit kann daher nur auf die gratuita remissio sich gründen [1]). Für Gottes Gerichtsnorm aber macht der Glaube den Unterschied zwischen den Würdigen und Unwürdigen, weil er allein und zwar als die an die Stelle der interior immunditia (Apol. 53, 12) getretene justitia cordis (Apol. 78, 92; 125, 187 vgl. 189; 103, 107) den Werken den Charakter der bona opera verleiht. Für Gottes Gerichtsnorm besteht daher der nur für den Gläubigen geltende kontradiktorische Gegensatz zwischen ex fide und ex operibus nicht, Gott siehet den Glauben mit seinen Früchten vgl. 138, 253. —

Beruhte nun aber die Möglichkeit eines Ausgleiches der beiden Gedankenreihen lediglich auf der Anerkennung eines verschiedenen Beurteilungsstandpunktes, so würde der Ausgleich ein mangelhafter sein, es würde nicht deutlich sein, weshalb das Wissen um beide Gedankenreihen nicht trübend auf jede derselben einwirkt. Ein Blick auf den Katholicismus mag dies zeigen. Auch Bernhard v. Clairvaux hat seine Mönche angewiesen, von den meritis, die er bei ihnen voraussetzt, abzusehen und so im Vertrauen allein auf Gottes Gnade Heilsgewißheit zu erfahren (Ritschl, R. u. V. I, 112).

Aus dem Umstande nun, daß Bernhard in dieses Heiligtum der Heilsgewißheit nur diejenigen einläßt, die in der vollendeten Buße und in der sich vollendenden thätigen Heiligung eine Erfahrung der göttlichen Gnade bereits gemacht haben (Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 48), sowie daraus, daß er ferner diese Stimmung nicht die alltägliche sein läßt, sondern besonderen Höhepunkten des religiösen Lebens sie vorbehält, läßt sich erkennen, daß auf dem Boden des Katholicismus ein Eingehen auf die erste der reformatorischen Gedankenreihen ein gefährliches Experiment ist: sind nämlich die guten Werke, wie es im Katholicismus der Fall ist,

---

[1]) cf. loci 1521 Corp. Ref. 21, 188: „fides plane sola sanctorum securitas est".

notwendig ex conditione meriti, so kann man seine merita nur vergessen, indem man gleichzeitig die necessitas bonorum operum vergißt. Soll also die zweite der beiden Gedankenreihen vor einer Trübung durch die erste geschützt sein, so muß nachgewiesen werden, wie es möglich ist, daß der Gläubige, obwohl er sola fide seines Heiles gewiß ist, dennoch göttlicher Forderungen sich bewußt werden kann. Sieht man ferner darauf, wie im alltäglichen Leben des Katholicismus die Gewißheit der Seligkeit stets verhindert wird durch das Bewußtsein, den göttlichen Forderungen nicht zu genügen, so erhellt zweitens, daß, wenn die erste der beiden Gedankenreihen vor einer Trübung durch die zweite geschützt sein soll, nachgewiesen werden muß, wie die Heilsgewißheit um Christi willen bestehen kann neben dem Bewußtsein von der Unvollkommenheit der notwendigen guten Werke.

Melanchthons Lehrweise läßt uns hier nicht im Stich. Melanchthon hat loci 1533 Corp. Ref. 21, p. 316 sich selbst die zweite der genannten Fragen vorgelegt, und die Antwort, die er giebt, löst zugleich die erstere Schwierigkeit. „Sed dicat aliquis" sagt Melanchthon a. a. O., „cujusmodi hoc paradoxum est? quomodo possumus statuere, quod singula opera deo placeant? cum sint immunda .... Ad hoc respondeo: Facilius intelligi res poterit, si fides ad personam lex ad opus referatur."

Von hieraus löst sich zunächst die erstere Schwierigkeit. Melanchthon erklärt Apol. 101, 101 die justificatio als die approbatio totius personae. Wenn dies loci 1533 p. 310 dahin erläutert wird, es sei festzuhalten, quod persona non placeat propter legem vel propter dignitatem operum, sed necesse sit ante opera statuere, quod persona gratis placeat propter Christum, so ist hierin ein Hinweis darauf enthalten, daß die in Rede stehende Schwierigkeit zu erklären ist aus der oben entwickelten Natur der durch die Gnade modifizierten sittlichen Weltordnung. Wie ein Kind im Elternhause wissen darf und muß, daß es die Liebe des Vaters besitzt vor allem Thun, so sollen auch wir wissen, daß unsere Geltung vor Gott (persona placet) nicht durch unser Thun verursacht wird. Die necessitas bonorum operum hat

mit unserer Geltung vor Gott nichts zu thun. Aber wie ist sie denn zu begründen? Einmütig antworten Luther und Melanchthon: „für Gott eigentlich der Glaube heilig machet und alleine ihm dienet, die Werke aber den Leuten.“ Kat. maj. 440, 147 und Apol. 103, 105: „fides et spes tantum agunt cum deo, at dilectio foris erga homines infinita habet officia“. Wie ein Kind im Elternhause zwar nicht durch Geschwisterliebe die Liebe der Eltern verdienen muß, aber dennoch seine Geschwister lieben muß, weil es ein Kind ist, nur sofern es Glied der Familie ist, so ist es auch hier. Die Werke dienen den Leuten, aber Gott will, daß durch sie den Leuten gedient wird [1]). „Sicut enim in omnibus familiis in omnibus rebus publicis concordia mutuis officiis alenda est ... ita jubet Paulus (Col. 3, 14) in ecclesia dilectionem existere, quae retineat concordiam.“ Apol. 104, 111. Diese Gedanken gehören allerdings nicht zu den am häufigsten ausgesprochenen, berücksichtigt man sie aber, d. h. bezieht man die mandata Gottes ihrer Zweckbeziehung nach eben auf die Herstellung der concordia, so ist unter diesen Voraussetzungen in dem Worte Luthers „durch den Glauben kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten“ (Kat. maj. 504, 69) die Möglichkeit gegeben, die necessitas bonorum operum und das Bewußtsein von ihr mit der allein auf Gottes Gnade ruhenden Heilsgewißheit völlig tadellos zu verbinden.

Leichter noch löst sich die zweite Schwierigkeit: „Necesse est ante opera statuere, quod persona placeat propter Christum“ (loci 1533 p. 310.) Die Heilsgewißheit soll da sein vor allem Thun und in allem Thun, die göttlichen Forderungen sollen lediglich zeigen, qui sint boni fructus Apol. 198, 77; „Fides ad personam lex ad opus referatur; opus ita placet, si habeat mandatum dei et praeterea persona statuat se placere deo propter Christum“ (loci 1533, p. 316). Dann kann auch die

---

[1]) Deshalb können in sekundärer Weise die den Menschen erwiesenen bona opera auch als ein servire deo in creaturis beurteilt werden (vgl. oben S. 643).

Unvollkommenheit der Werke die Heilsgewißheit nicht beeinträchtigen, denn „quanquam, (opera) fiunt in carne nondum prorsus renovata, quae ... aspergit aliquid de sua immunditie, tamen propter fidem sunt opera sancta, divina, sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo“ (Apol. 95, 68). In letzteren Worten ist das Bewußtsein der Heilsgewißheit ohne Werke am vollkommensten in Einklang gebracht mit dem geforderten Thätig-sein in guten Werken: Beides verträgt sich aufs beste, weil die Heilsgewißheit, das Bewußtsein davon, versetzt zu sein in regnum filii dei (Apol. 137, 245), sich auswirkt in den guten Werken, sofern diese sacrificia et politia Christi sind regnum suum ostendentis coram hoc mundo. — „Sic sentimus“, fährt Melanchthon 95, 81 fort, „etiam de singulis bonis operibus in infimis vocationibus et in privatis. Per haec opera triumphat Christus adversus diabolum.“ —

In diesen Gedankenzusammenhängen liegt auch der oben S. 643 vermißte Nachweis der Unmöglichkeit des Zusammenseins illegaler Werke mit der fides verborgen. Ausgeführt haben die Reformatoren es nicht, daß der Glaube, der an Christum sich hält, ihn nicht nur als den Heiland erkennt, sondern auch als den Herrn, der sein Reich hat in dieser Welt; es ist nur vorausgesetzt. Es ist vorausgesetzt, der Glaube wisse es, daß der verzeihende Gott zugleich der Vertreter der sittlichen Weltordnung ist, der über ihr wacht wie ein Vater über seiner Hausordnung, also daß es als eine Funktion des Glaubens erscheint deo servire in omnibus creaturis ut pio patri pius filius. Allein es wird doch deutlich sein, daß in der Lehrweise der Reformatoren speciell in der melanchthonischen Auffassung des tertius usus legis und in der offenbaren Beziehung, in welcher der Gedanke der perfectio christiana zu dem des regnum dei steht (vgl. Aug. 36, 49 mit Apol. 215, 54; 282, 27; 216, 60), die Elemente zu einer lückenlosen Systematisierung der ganzen Lehre vorliegen.

Allein noch ein nicht erledigtes Bedenken wird gegen die Richtigkeit der bis jetzt entwickelten Rechtfertigungslehre jedem Leser von selbst sich aufdrängen: Ist die justificatio die donatio fidei,

und erfolgt sie ohne Rücksicht auf vorhergegangenes menschliches Thun, so stecken wir, wenn wir die justificatio als einen in den Verlauf des Lebens des erwachsenen Menschen hineinfallenden göttlichen Act uns denken, — und so wird sie in der Apol. aufgefaßt, denn sie wird mit der conversio indentifiziert, s. o. S. 656 —, offenbar mitten in prädestinatianischen Gedanken. Diese Thatsache ist allerdings unleugbar, aber einen Grund gegen die historische Treue der obigen Ausführungen kann sie nicht abgeben. Melanchthon gesteht selbst, in der Apologie, die Frage nach der Prädestination offen gehalten zu haben, vgl. den Brief an Brenz Corp. Ref. II, 517: „Ego in tota apologia fugi longam disputationem de praedestinatione. Ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera“ [1]).

Das freilich zeigt diese unklare Stellung zur Prädestinationslehre deutlich, daß die Rechtfertigungslehre der älteren Symbole speziell die der dogmatischen Hauptschrift, der Apologie, noch unfertig ist.

Diese Unfertigkeit hat sich auch an anderen Punkten uns schon gezeigt: die zugrunde liegenden Anschauungen vom Gesetz sind nicht präcise formuliert (vgl. oben S. 669), die Notwendigkeit (nec. consequentiae) der guten Werke ist nicht sorgfältig genug begründet (vgl. o. S. 643). Am deutlichsten zeigt sich diese Unfertigkeit darin, daß die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre nicht entschieden genug gezogen sind. Ist die justificatio (= donatio fidei) die regeneratio, so ist jeder, der den rechtfertigenden Glauben hat, ein Wiedergeborner, ein vollkommener Christ, so ist die fides mit ihren Früchten — und dahin gehört auch die Weltbethätigung des Glaubens — die perfectio christiana [2]), d. h. außer ihr ist nichts nötig zum vollkommenen Christen-

---

[1]) Es ist deshalb wohl ebenso richtig zu sagen, Aug. art V. könne prädestinatianisch erklärt werden, als das Gegenteil zu behaupten (Herrlinger S. 79). Es ist nicht Zufall, daß in den variata von 1540 das ubi et quando visum est deo in dem völlig geänderten Artikel sich nicht findet (Corp. Ref. 26, 354).

[2]) cf. loci 1521, Corp. Ref. 21, p. 182: „Summam habes universae vitae christianae fidem cum fructibus suis.“

tum. Dieſe Konſequenz iſt in der Auguſtana und Apologie allerdings gezogen worden: „Damnant illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide etc.“ (Aug. XVI, 4, p. 14). Und dieſer Begriff der perfectio christiana iſt in den älteren Symbolen wahrlich mehr als einmal ausgeſprochen worden (vgl. außer Aug. XVI, 4 p. 14: XXVI, 9—11 p. 29; XXVII, 13 p. 33; XXVII, 48—55 p. 36. Apol. 216, 60 sq.; 282, 27; 285, 37; 287, 49 sq.; 91, 46; 61, 8; 83, 4; 215, 54 cf. Kat. maj. 1. Gebot ſpeziell 414, 47; 440, 145—148), ja der Begriff iſt bei Abfaſſung der Apologie für Melanchthon ein ihm ſo vertrauter, daß Melanchthon Apol. 85, 14 und 91, 49 die Aufzählung der Glieder des Begriffes mit einem etc. abbricht. Allein dieſe hier ausgeſprochenen Gedanken treten anerkanntermaßen (Ritſchl, R. u. V. I, 183 u. 349) in den ſonſtigen Schriften der Reformatoren auffällig zurück, und ſchon dies beweiſt, daß die Reformatoren über die Tragweite dieſer Gedanken ſich nicht klar geworden ſind, die Konſequenzen derſelben ſind auch in der Auguſtana und Apologie lediglich gegenüber der mönchiſchen Werkheiligkeit und den Zeremonieen der Kirche gezogen worden.

Sehr deutlich läßt ſich dies zeigen am Begriff der fides. Die fides, welche zur perfectio christiana gehört, iſt die fides specialis, und es iſt oft genug geſagt von den Reformatoren, die fides specialis ſei confidere meritis Christi, assentiri promissioni u. dergl. Wenn man nun hieraus den Schluß zöge, die fides specialis könne auch jemand haben, der dieſer oder jener bibliſchen Geſchichte gegenüber die fides historica ſich nicht abgewinnen könne, ſo würde dieſer Schluß ebenſo gewiß die Konſequenz des reformatoriſchen Gedankens ſein, als er in ſeiner Form über die reformatoriſchen Ausſagen hinausgeht. Denn ſo verächtlich Melanchthon auch die bloße notitia macht (cf. Apol. 131, 216), ſo muß man doch nach Stellen ſuchen, in denen wie in Aug. 18, 26, art. XX die notitia nicht durch ein non tantum ... sed dennoch mit aufgenommen iſt in den Begriff des Glaubens. Dem Gedanken, daß jemand der h. Schrift die fides historica verweigern könne, haben die Reformatoren gar nicht

ernſt ins Geſicht geſehen. Hätten ſie es gethan, ſie hätten gewiß — auch in den Symbolen iſt eine Stelle, die dies wahrſcheinlich macht (Apol. 150, 27) — zunächſt die Notwendigkeit der fides historica behauptet. Der Verfolg der Entwickelung zeigt dies. Die Katholiken zogen aus dem reformatoriſchen Glaubensbegriff die Konſequenz, deren die Reformatoren ſelbſt ſich nicht bewußt geworden waren, und alſobald haben nun die Reformatoren es ausgeſprochen, daß die fiducia die fides historica einſchließe — ſ. loci 1535 Corp. Ref. 21, 422: „Nec vero excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur ...“ Melanchthon iſt allerdings imſtande geweſen, für die Notwendigkeit der fides historica gelegentlich eine Formulierung zu finden, die den reformatoriſchen Grundgedanken nicht widerſpricht. Wenn er nämlich loci 1535, p. 439 ſagt: „Ut enim Jacobus cum notitia historiae seu professione requirit bona opera, sic et Paulus inter cetera bona opera requirit et notitiam historiae seu professionem articulorum fidei“, — ſo iſt hier die Notwendigkeit der fides historica auf gleiche Stufe gerückt mit der necessitas bonorum operum, und es ſind alſo Zweifel paralleliſiert mit den Reſten des alten Menſchen, den wir ſtets am Halſe tragen, wie Luther ſagt. So intereſſant aber auch dieſe ganz gelegentliche Bemerkung Melanchthons iſt, — es iſt doch nicht zu leugnen, daß der in ihr ausgeſprochene Gedanke unhaltbar iſt. Denn wenn auch die Unterdrückung einer Polemik gegen öffentlich geltende Anſchauungen als Nächſtenpflicht begriffen werden könnte, von der im Intellekt wohnenden fides historica an ſich kann nicht behauptet werden, daß ſie gleich den anderen guten Werken direkt oder indirekt „den Leuten diene“. Es müßte alſo das bonum opus der assensio zu Gottes Wort gleichgeſtellt werden etwa mit der Selbſtbeſcheidung, welche die Demut der göttlichen Weltleitung gegenüber von uns fordert. Dies iſt aber nur möglich unter der Vorausſetzung, daß der Zweifelnde alle Ausſagen und Erzählungen der Schrift trotz ſeiner Zweifel an ihrer Wahrheit als inſpiriertes Gotteswort anerkennt. Es iſt alſo

ſelbſt dieſe Stelle ein Beweis dafür, daß der alte Begriff vom Glauben von den Reformatoren ſo beibehalten iſt, daß der neue nicht als Gegenſatz zu dem alten gedacht iſt.

Ganz ähnliche und von dem über die fides Geſagten nicht unabhängige Beobachtungen kann man machen inbezug auf die Lehre von der Kirche. Iſt die perfectio christiana im Sinn der Symbole sita in magno timore et in magna fide (Apol. 216, 61), ſo folgt unmittelbar, daß die Kirche, d. i. die Gemeine der vere credentes et justi sparsi per totum orbem (Apol. 148, 20) prinzipaliter eine Gemeinſchaft des gottgewirkten Glaubens iſt, eine societas fidei et spiritus sancti in cordibus (Apol. 144, 5), — daß alſo, da die hier gemeinte fides natürlich die fides specialis iſt, Aug. art. VII im Sinn der konſequent durchdachten Rechtfertigungslehre ſo erklärt werden muß, wie Ritſchl (Zeitſchrift für Kirchengeſchichte I, 51 ff. vgl. II, 366ff.) ihn erklärt hat. Allein eine andere Frage iſt, ob Melanchthon ſelbſt den Artikel ſo verſtanden hat, daß zur Einheit der Kirche eine Übereinſtimmung über die Lehrartikel nicht nötig ſei, d. h. ob er ſelbſt eines Gegenſatzes zwiſchen der doctrina evangelii, dem gepredigten Gotteswort, und der doctrina evangelii, dem theologiſchen Verſtändnis der Heilsbotſchaft und ihrer Vorausſetzungen, ſich bewußt geworden iſt. Dieſe Frage zu bejahen, iſt unmöglich ſchon angeſichts der Interpretation, die Melanchthon ſelbſt am 21. Auguſt 1530 dem Art. VII, widerfahren ließ, als er über die der Übergabe der Konfeſſion folgenden Verhandlungen an Luther ſchrieb (Corp. Ref. II, 298), nicht verglichen ſei, „daß zur wahren Einigkeit der Kirchen und des Glaubens nicht not ſei Gleichheit menſchlicher Satzungen, ſondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sakramente“. Beweiſt nicht auch Luthers und Melanchthons Haltung in den Abendmahlsſtreitigkeiten bis 1529 deutlich genug, daß die Reformatoren nicht im Stande waren, von einer Einheit inbezug auf die doctrina abzuſehen? Iſt nicht die Wittenberger Concordia erſt vollzogen, nachdem man ſcheinbar auch über Minutien der theologiſchen Lehre übereingekommen war? Die Reformatoren ſtanden ja in der katholiſchen

Kirche, welche seit Jahrhunderten die consensio de articulis fidei gefordert hatte, und den Boden dieser Kirche behaupteten sie — vgl. Ritschl, R. u. V. I, 145ff., man kam, wie auch die Anathematismen von Aug. I beweisen, nicht dazu, aus der richtigen Erkenntnis der perfectio christiana die Konsequenzen zu ziehen.

Unfertig ist demnach in der That die Lehrweise der ältern Symbole, sie wäre einer Weiterentwickelung ebenso bedürftig gewesen, als sie derselben fähig ist. Die Folgezeit aber hat diese Entwickelung nicht gebracht. Die Stellung der Formula Concordiae zur Prädestinationslehre ist sicherlich keine klarere als die der Apologie, fugit longam disputationem kann man trotz art. XI auch hier behaupten, überwunden sind die prädestinatianischen Anschauungen nicht. Daß die Ausführungen über das Gesetz und über die necessitas bonorum operum in der Formula Concordiae nicht klarer, sondern unklarer sind als in den ältern Symbolen, darauf ist schon oben hingewiesen, vgl. S. 666f., und daß die Konsequenzen, welche die ältern Symbole nicht gezogen haben, von der Formula Concordiae nicht nachgebracht sind, braucht nicht bewiesen zu werden, wohl aber mag daran erinnert werden, daß vermöge einer schon oben S. 655 erwähnten Verdrehung die Rechtfertigungslehre selbst mit den Anschauungen von der Notwendigkeit der fides historica und den entsprechenden Anschauungen von der Kirche in Einklang gebracht ist. — s. Formula Concordiae 714, 20 und oben S. 655.

Wie war es möglich, daß die Entwickelung, an deren Anfang u. a. Luthers Schrift de libertate christiana steht, ihren (relativen) Abschluß finden konnte in der Formula Concordiae? Die Frage ist identisch mit der nach dem Geschick der Rechtfertigungslehre der Apologie. Das ist die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche, daß sie die Theologie der Formula Concordiae als eine Umbildung der reformatorischen Gedanken ausweist und zugleich durch ihre Geschichte den Prozeß dieser Umbildung illustriert und erklärt. Einige Andeutungen seien mir darüber gestattet, obwohl ich mir bewußt bin, nicht aus dem Vollen schöpfen zu können.

Die Rechtfertigungslehre der Apologie erklärt die ſpätere Umbildung der reformatoriſchen Gedanken zunächſt inſofern ſie beweiſt, daß die Reformatoren ſelbſt die Konſequenzen ihrer Gedanken nicht gezogen hatten. Hatten z. B. die Reformatoren inkonſequenterweiſe die abſolute Notwendigkeit der fides historica und dogmatica nicht ausgeſchloſſen, war es da verwunderlich, daß wie der ſpätere Melanchthon (ſ. o. 683), ſo — nur energiſcher — die Theologen der Formula Concordiae ausdrücklich ſagten: fides justificans generalem illam fidem praesupponit et includit (Chemnitz, Examen I, 180^b) vgl. Formula Concordiae 714, 20, daß ſie ausdrücklich dem Wahn entgegentraten, daß man die fides justificans haben könne, auch wenn man reliquis partibus verbi divini . . . vel prorsus non credat, vel prave credat (Chemnitz a. a. O.).

Und nicht nur durch das, was ſie unterlaſſen haben, haben die Reformatoren die ſpätere Entwickelung möglich gemacht, auch poſitive Anknüpfungspunkte haben ſie, hat die Rechtfertigungslehre der Apologie der Folgezeit gegeben. Dahin rechne ich mit Ritſchl, R. u. V., § 28 die Gleichſetzung der justificatio mit der conversio impii d. h. diejenige zeitliche Fixierung des Aktes der Rechtfertigung, welche die justificatio als ein in das Leben des erwachſenen Menſchen, der als non renatus in der Kirche lebt, hineinfallendes Ereignis anſieht. Denn mit dieſer Gleichung iſt der Begriff der perfectio christiana, iſt die zur Rechtfertigungslehre gehörige, von Luther im großen Katechismus (499, 51 ff.) entwickelte Anſchauung vom Weſen der Kirche und die im engſten Zuſammenhang mit derſelben ſtehende Schätzung der Kindertaufe vgl. 496, 37; 500, 55; 497, 42 unverträglich, es iſt vielmehr dieſe Gleichung das Korrelat zu dem Satze: fides justificans generalem illam fidem praesupponit et includit. Außerdem iſt ſie, wie an Melanchthons Streit mit Cordatus zu erweiſen iſt, mindeſtens als die conditio sine qua non des ſynergiſtiſchen Streites anzuſehen.

Die Frage, ob in dieſer Gleichung melanchthoniſcher Sauerteig zu erkennen iſt, von dem Luther nur aus Unbedachtſamkeit ſeit 1529 ſeine eigenen Anſchauungen habe beeinfluſſen laſſen, iſt in

dieſem Zuſammenhange gleichgültig, ich glaube, daß jene Gleichung ſich bis in die älteſten Zeiten der Reformation zurückverfolgen läßt. Der evangeliſche Rechtfertigungsgedanke ſah ſich, ſobald er ſeit 1517 in die große Welt heraustrat, einem doppelten Gegenſatze gegenüber, der katholiſchen Rechtfertigungslehre und dem katholiſchen Bußſakrament. Durch den Gegenſatz zu letzterem, in dem es ſich ja ſtets um die conversio eines aus der Gnade gefallenen Chriſten handelt, iſt die Gleichung justificatio = conversio impii hervorgerufen worden. Wenn Luther resol. thesis 7 ex 95 op. lat. II, 252 f. ſagt: „quando deus incipit hominem justificare, prius eum damnat et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit, quem vivificare, occidit etc.“ und ähnlich oft in den Heidelberger Theſen und ihren Reſolutionen, ſo liegt ſchon dieſen Ausführungen die Gleichung justificatio = conversio impii zugrunde [1]), denn offenbar iſt der justificandus als Erwachſener gedacht.

Aus dem Katholicismus alſo ſtammt letzlich jene Gleichung, auch ſie iſt ein Teil des Alten, das von den Reformatoren nicht völlig überwunden worden iſt.

Im Laufe der Entwickelung, deren einzelne Stadien zu charakteriſieren ich hier nicht unternehmen will, iſt nun allerdings jene Gleichung, eben weil ſie zu [prädeſtinatianiſchen oder] ſynergiſtiſchen Konſequenzen führen mußte (vgl. Formula Concordiae 687, 24), beſeitigt worden, aber infolge dieſer Entwickelung hat auch die justificatio — als actus dei in foro coeli — eine erkennbare Stelle in der religiöſen Entwickelung des Menſchen überhaupt nicht behalten, und es war natürlich, daß infolgedeſſen die praktiſchen Korrelata der Rechtfertigungslehre, die eine doktrinäre Erſtarrung der reformatoriſchen Gedanken hätten verhindern können, zurücktraten.

Das iſt die Bedeutung der für die Rechtfertigungslehre der

---

[1]) Eine Abweichung Melanchthons von Luther iſt es, daß Melanchthon die vom Geſetz gewirkte contritio nicht lediglich als passiva faßt (vgl. Apol. 166, 32: „dolet se peccasse“), doch iſt es hier nicht am Orte, dieſe Differenz zu würdigen.

älteren Symbole charakteristischen Gleichung justificatio est regeneratio, daß sie der praktischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre einen ebenso kurzen als treffenden Ausdruck giebt. Wie weit man später von diesem Verständnis der Rechtfertigungslehre abgekommen ist, dafür zum Schluß ein Beispiel aus der Formula Concordiae. Melanchthon hatte gesagt, unsere Heilsgewißheit ruhe nur auf dem Glauben, inbezug auf Gottes Gerichtsnorm aber hatte er selbst dem Worte Jak. 2, 24 sein Recht gelassen, denn factores legis justificabuntur . . quia certe justi pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera (Apol. 109, 131). Die Formula Concordiae ist imstande gewesen, dies in Art. IV und 693, 42 geradezu umzudrehen. Es soll falsch sein, zu sagen: „es ist niemand jemals ohne gute Werke selig geworden“ (582, 2), — „wann man aber fragt, woran und wobei ein Christ entweder bei sich selbst oder an andern erkennen und unterscheiden möge einen wahren lebendigen Glauben von einem gefärbten, toten Glauben“, — dann soll Jak. 2, 24 gelten (693, 42) [1]). Da sind zwar in der „objektiven Lehre“ die particulae exclusivae fein gewahrt, aber die pavidae conscientiae, die nach dieser symbolischen Aussage sich richten wollten, würden Heilsgewißheit nie erlangen. Solcher Benutzung der Stelle Formula Concordiae 693, 42 würden freilich die Theologen der Formula Concordiae sich vermutlich widersetzt haben, aber daß es ihnen überhaupt möglich war, jene Sätze zu schreiben, beweist deutlich, daß die Rechtfertigungslehre ihnen, sofern sie Theologen waren, zunächst ein articulus doctrinae war, nicht mehr eine Formel für die Summe des ganzen praktischen Christentums.

---

[1]) Melanchthons Worte Apol. 108, 127 und 116, 155 (vgl. Ritschl, R. u. V. III, 135) können diese Aussage nie rechtfertigen.

2.

Über die Bedeutung des jeruſalemiſchen Tempels in der altteſtamentlichen Religion.

Von

Rudolf Smend,
Prof. in Baſel.

Die einzigartige Bedeutung, die der Tempel von Jeruſalem in der Religionsgeſchichte hat, iſt bekannt genug. Niemals hat ſich an irgendeine heilige Stätte in der Welt eine ſolche Andacht, Verehrung und Liebe geknüpft, wie ſie der Jude gegen den Berg Sion hegte. Denn nie hat eine religiöſe Gemeinde mit größerer Lebhaftigkeit und Wärme empfunden als die jüdiſche, und niemals hatte ein heiliger Ort für das religiöſe Leben einer Gemeinde ſo viel zu bedeuten wie dieſer. Ohne ihn wäre weder die Entſtehung noch auch der Beſtand der Gemeinde denkbar, die ſich nach dem babyloniſchen Exil in Juda bildete. Dieſe Thatſache liegt ſo auf der Hand, daß man von ihr meiſtens wenig Notiz genommen, ſelten ſie im einzelnen verfolgt hat. Es iſt aber unmöglich, ſich namentlich von der nachexiliſchen Frömmigkeit ein richtiges Bild zu machen, wenn man nicht ihre mannigfache Beziehung zum Tempel ins Auge faßt. Ferner iſt die Geſchichte des Tempels freilich noch lange nicht die Geſchichte der altteſtamentlichen Religion, dennoch iſt es für das Verſtändnis der letzteren gewiß von Nutzen zu fragen, wie der Tempel ſeine große Bedeutung gewann und wie er dieſelbe ſpäterhin wieder verlor. Ich möchte deshalb im Folgenden zu zeigen verſuchen, wie in der Geſchichte des Tempels und in der Art ſeiner Wertſchätzung einerſeits die Eigentümlichkeit der altteſtamentlichen Religion zum Ausdruck kommt, wie der Tempel ſomit aber auch anderſeits ein mächtiges Vehikel des religiöſen Lebens war.

Der Glaube an die Gegenwart der Gottheit an beſtimmten

Orten war für das Altertum der notwendige Ausdruck der Gewißheit, daß der Gottesdienſt die Gottheit erreiche und ſie ihrem Verehrer beizuſtehen vermöge bezw. geſonnen ſei. Dies Bedürfnis, das ſich am ſtärkſten in der Verehrung von Bildern und Symbolen oder von anderen Gegenſtänden der Außenwelt äußert, wurde auch von Israel in mancherlei Abſtufungen ebenſo lebhaft und noch lebhafter empfunden als von anderen Völkern. Die außerordentliche Energie, mit der Israel ſeine Religion als eine nationale auffaßte, machte die Vorſtellung, daß Jahve inmitten ſeines Volkes wohne, durchaus unentbehrlich. Wenn wir aber namentlich auf das ſpätere Judentum ſehen, ſo zeigt ſich, daß der Grad dieſes Bedürfniſſes keinen unmittelbaren Maßſtab bietet für den Wert einer Religion. Es kommt vielmehr darauf an, wodurch die Gegenwart der Gottheit bedingt erſcheint, ob durch ihre Natur oder durch ihren freien Willen, ob die Nähe Gottes einfach als eine gegebene angenommen oder als eine geſchichtlich gewordene und gar von dem Verhalten der Menſchen abhängige gedacht wird. Man kann freilich nicht ſagen, daß die Art, in der Israel ſeine Heiligtümer ſchätzte, überall die zuletzt genannte geweſen ſei. Die Maſſe hat zu allen Zeiten über die Gegenwart Jahves in ſeinen Heiligtümern vielfach ähnlich gedacht wie die Heiden. Um ferner von den Gottesbildern und Symbolen zu ſchweigen, ſo iſt der Urſprung der heiligen Stätten Israels in der Naturreligion zu ſuchen. Auf Bergen und Felſen, bei Bäumen und Quellen empfanden auch die Israeliten vornehmlich die Nähe der Gottheit. Und wenngleich durch den geſchichtlichen Grundzug, der die israelitiſche Religion von jeher kennzeichnete, dieſe Elemente der Naturreligion für die Beſſeren ſchon früh zu einem untergeordneten Moment herabgeſetzt wurden, ſo hat das nicht gehindert, daß die Naturreligion bis zur erſten Zerſtörung Jeruſalems an dieſen Stätten immer wieder ihren Anhalt fand. Sodann iſt es ſchwerlich jemals in Israel bezweifelt, daß Jahves eigentlicher Sitz im Himmel ſei, aber auf Erden gab es Orte, wo er mit den Menſchen zuſammenkam (אהל מועד), Pforten des Himmels, wo man ſein Angeſicht wie gegenwärtig ſchauen konnte, und ſolche Orte gab es nur in Israel. Der Gott Israels war

ur im Lande Israels zu finden, im Lande der Heiden waren ndere Götter und mußten andere Götter verehrt werden (1 Sam. 6, 19. Jer. 16, 13). Es ist das derselbe Dualismus, der berhaupt für die ältere Vorstellung von Jahve charakteristisch ist. inerseits war Jahve die Gottheit schlechthin, im Gebiet der Natur standen alle Mächte ihm zugebote (Richt. 5, 4 ff. 20), chwerlich gab es da andere neben ihm. Anderseits war er als er Gott Israels, wenn auch vielleicht der mächtigste Gott, so och nicht der einzige, andere hatten neben ihm Platz. Auf Israel war sein Interesse, einigermaßen aber auch seine Macht beschränkt (Mal. 1, 5). Schwerlich nahm man in der ältesten Zeit in der weiten Völkerwelt für ihn mehr Macht und mehr Thaten in Anspruch, als sein Interesse für sein Volk es erforderte. So war der Herr der Natur zugleich ein Volksgott wie ndere auch, der im Himmel saß, war auch auf Erden und auf Erden nur in Israel gegenwärtig. Dieser Widerspruch erklärt ich einfach daraus, daß Jahve als kosmische Macht älter ist als Jahve, der Gott Israels, sein Begriff wurde einigermaßen eingeschränkt, als er Nationalgott wurde. Als Gott Israels ist er ann freilich in ganz anderem Sinne die höchste und einzige Macht m Himmel und auf Erden geworden. So waren die himmlische nd die irdische Wohnung Jahves zwei Korrelatbegriffe, von denen e nach den Umständen bald der eine, bald der andere im Vordergrund des Bewußtseins stand. Ich glaube aber, daß kaum irgendwo die Gegenwart Jahves in Israel rein geistig verstanden wird. Wohl wurde sie schon früh für eine geschichtlich gewordene und geschichtlich geoffenbarte erklärt, wohl wird es später unter dem Eindruck der geschichtlichen Ereignisse ein über das andere Mal betont, daß Jahve sein Land und sein Heiligtum verlassen könne, aber immer wieder erscheint die reale Gegenwart Jahves in Israel als eine Thatsache, ohne die der Bestand der Religion nicht gedacht werden kann, die also auch in Ewigkeit währen muß. Wenn es Ex. 20, 24 heißt, daß Jahve an den heiligen Stätten seines Namens Gedächtnis gestiftet habe, so klingt das allerdings so, als ob Jahve nicht gerade selbst dort gegenwärtig sei. Wenn man später sagte, daß Jahve allein Jerusalem zur Wohnung sei-

nes Namens, d. h. zu dem einzigen Orte seiner wirkungskräftigen Anrufung erwählt habe, so scheint der deuteronomische Verfasser von 1 Kön. 8 dabei jeden Gedanken an eine wirkliche Gegenwart Jahves abzuschneiden, wenn er aufs nachdrücklichste hervorhebt, daß Jahve in keinem Hause wohnen könne, daß er vielmehr über diesem Hause seine Augen offen halten wolle und, wie er in steter Wiederholung sagt, im Himmel das Gebet höre, das im Tempel oder zum Tempel hin gesprochen werde (V. 27—49). Grob sinnliche Vorstellungen werden hier allerdings bekämpft, aber die Thatsächlichkeit der göttlichen Gegenwart wird doch, wenn auch als Gnadengegenwart und in vergeistigter Form, festgehalten [1]). Sodann schrieb dieser Schriftsteller unter außerordentlichen Umständen, nämlich während des babylonischen Exils, als der Tempel in Trümmern lag. Auch stand er in hohem Maße unter dem Einfluß der prophetischen Ideen, die aber gerade auf diesem Punkte am allerwenigsten für altertümlich gelten können und auch am wenigsten zur Geltung gekommen sind. Es wäre deshalb durchaus unrichtig, wenn man seine Auffassung als allgemein gültig betrachten wollte (vgl. 1 Kön. 8, 10. 11. Ex. 40, 34. 35). Im Gegenteil wurde gerade in der späteren Zeit durch die Aufhebung aller Heiligtümer außerhalb Jerusalems und den Untergang des judäischen Staates der Glaube an die Gegenwart Jahves am heiligen Orte außerordentlich gesteigert und auch nach dem Exil wurde dieser Glaube bis auf einen gewissen Zeitpunkt immer stärker betont, vielfach sogar auf Kosten derjenigen göttlichen Eigenschaften, ohne die wir den einigen Gott überhaupt nicht denken können. Öfter wurde durch die Gnadengegenwart Jahves im Tempel seine Allgegenwart für die Vorstellung einigermaßen aufgehoben, der Umkreis des Heiligtums als der eigentlichste Bereich seiner Gnade erschien oft auch als der eigentlichste Bereich seiner Macht. Es ist aber nicht nur im Interesse eines richtigen Verständnisses der alttestamentlichen Religion, sondern auch in dem ihrer Wert-

---

[1]) Bei Josephus (Altth. VIII, 4, 3) betet Salomo: „*πρὸς δὲ τοὺτοις ἱκετεύω καὶ μοῖραν τινα τοῦ σοῦ πνεύματος εἰς τὸν ναὸν ἀποστεῖλαι, ὡς ἂν καὶ ἐπὶ γῆς ἡμῖν εἶναι δοκῇς.*“

ſchätzung, der ſtarken Verendlichung der Gottheit im religiöſen Vorſtellen und Empfinden nachzugehen. Aus dieſem Grunde iſt es allein ſchon von Wert, nach der Bedeutung der Heiligtümer für die altteſtamentliche Religion zu fragen.

Der Tempel in Jeruſalem war eins der jüngſten Heiligtümer Israels, von allen größeren gewiß das jüngſte. Das Gotteshaus, das Salomo auf dem Sion errichtete, wurde erſt wenige Jahrzehnte vor ſeiner Zerſtörung als die allein wahre Wohnung Jahves proklamiert, anfangs hatte es lange Jahrhunderte neben vielen älteren Gotteshäuſern verhältnismäßig wenig bedeutet. Sichem, Bethel, Mamre und Beerſaba wurden auf die Erzväter zurückgeführt, Kades auf Moſe, Gilgal und Silo auf Joſua, die Opferſtätte in Ophra auf Gideon, die in Jeruſalem war dagegen am allerſpäteſten von David geſtiftet. Von einer jüngeren hören wir in der Bibel überhaupt nicht. Noch jünger muß aber der Tempel in Jeruſalem erſcheinen, wenn wir in die erſten Anfänge der israelitiſchen Geſchichte zurückgehen.

In der altteſtamentlichen Litteratur herrſcht allerdings durchaus die Vorſtellung vor, daß Jahve in Kanaan wohne. Mit Israel war er hier eingezogen. Er hatte den Jakob nach Ägypten begleitet (Gen. 46, 4) und ſpäter kehrte er mit ſeinen Nachkommen zurück. Im Segen Moſes wird geſchildert, wie er als mächtiger Eroberer ſein Land einnahm (Deut. 33, 2). Noch in ſpäten Pſalmen wird darüber reflektiert (Pſ. 114 u. ö.). Eine Anzahl von anderweitigen Äußerungen der altteſtamentlichen Autoren weiſen uns aber auf eine noch ältere Denkweiſe über dieſe Frage hin. Zur Zeit Deboras galt noch der Sinai als die eigentliche Wohnung Jahves. Von dort kommt er Jud. 5, 4 im Gewitter ſeinem Volke zuhilfe im Kampfe gegen Siſera. Auch in der Geſchichte Moſes kommt dieſe Vorſtellung zu einem ſehr merkwürdigen Ausdruck. Bei der Ankunft Israels am Sinai ſagt Jahve zu Moſe: „Ihr habt geſehen, was ich an den Ägyptern gethan habe und wie ich euch auf Adlersflügeln trug und euch her zu mir brachte“ (Ex. 19, 4). Jahve wohnte alſo bis dahin auf dem Sinai und nach dem urſprünglichen Zuſammenhang der Erzählung blieb er auch weiterhin dort wohnen. Anfänglich hatte er

freilich das Volk begleiten wollen, als Israel aber das goldene Kalb gemacht hatte, änderte er seinen Entschluß. Mose erhielt kurzweg den Befehl, das Volk fortzuführen zu dem Orte, den Jahve ihm gesagt habe. Es heißt Ex. 33, 2: „Und ich will meinen Engel vor dir hersenden, denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn du bist ein halsstarriges Volk, und ich würde dich unterwegs vertilgen. Und als das Volk diese schlimme Rede hörte, trugen sie Leid und legten ihren Schmuck von sich ab.“ Jahve ging nicht mit nach Kanaan, nur dazu verstand er sich, daß er dem Volke ein Surrogat für seine Begleitung gab, nämlich die Lade Jahves, die vermutlich von dem Schmuck des Volkes gemacht wurde und von der ursprünglich hinter V. 6 die Rede war. Jahve war hiernach also auf dem Sinai geblieben, und es darf auch daran erinnert werden, daß Elia zum Horeb wallfahrtete (1 Kön. 19). Sehr merkwürdig ist der spätere Nachtrag, den jene Erzählung Ex. 33, 12—16 gefunden hat. Nachdem die Hütte draußen vor dem Lager eingerichtet ist, bittet Mose den Jahve noch einmal, doch mit seinem Volke zu ziehn: „Wenn du nicht selbst mit uns gehst, so laß uns nicht von dannen ziehn. Woran soll man denn erkennen, daß ich und dein Volk Gnade vor dir gefunden haben, außer wenn du mit uns gehst und so ich und dein Volk ausgezeichnet werden vor allem Volke auf der Erde.“ Da endlich willigt Jahve ein: „Ich selbst will mitgehn und dich zu deiner Ruhe bringen.“ So ist denn auch in den übrigen Quellen des Pentateuch die Vorstellung. Daß aber Ex. 33, 12—16 später nachgetragen sind, wird jetzt fast allgemein anerkannt und ist zweifellos. Denn die Lade und das Zelt sind nach der übrigen Erzählung ein Ersatz dafür, daß Jahve selbst nicht mitgeht. Jahve und sein Stellvertreter haben aber nicht nebeneinander Platz.

Je länger aber Israel im Lande Kanaan wohnte und je enger das Band wurde, das Gott und Volk und Land mit einander verknüpfte, um so mehr mußte die Vorstellung sich ausbilden, daß Jahve inmitten seines Volkes wohne [1]). In der That wird man

[1]) Man muß freilich wohl unterscheiden zwischen der Ex. 33, 1—11 zu-

in gewiſſem Maße ſeit der Einwanderung ſtets ſo gedacht haben. So lange das Volk in der Wüſte von Ort zu Ort zog, konnte es ſich wohl darin finden, daß ſein Gott eigentlich auf dem Sinai wohne, ſeitdem es aber im Lande Kanaan war, mußte es ſeinen Gott näher haben. Das Volk wuchs mit dem Lande Kanaan zuſammen, das Land, das es trug und nährte, wurde ſeine Welt, und in dieſer ſeiner Welt durfte auch ſein Gott nicht fehlen. In Wirklichkeit war Jahve ja in ſeinem Heiligtum, der Jahvelade, in das Land eingezogen, und die Lade hatte einen feſten Standort. Vor allen Dingen führte dahin aber das lebendigere religiöſe Bedürfnis des anſäſſigen Lebens. Das Leben des Bauern iſt mannigfaltiger und individueller als das des Hirten. Mannigfaltiger iſt die Arbeit und ihr Ertrag, vielgeſtaltiger ſind Hoffnung und Furcht, Glück und Not. Während es ferner in der Hirtenſchar dem einzelnen ungefähr ebenſo ergeht wie allen anderen auch, ſieht es in den einzelnen Häuſern der Bauern oft ſehr verſchieden aus. Dieſe größere Mannigfaltigkeit und Individualiſierung des Lebens erweckt beim Bauern eine lebendigere Religiöſität, als der Hirt ſie zu haben pflegt [1]). Dieſelbe äußerte ſich aber zunächſt in häufigerem Gottesdienſt, während man in der Wüſte wenig geopfert hatte (Am. 5, 21).

Da ſind nun in der älteren Zeit die zahlreichen Kultusſtätten, die wir ſeit der Richterperiode im ganzen Lande weit und breit antreffen, für die Religion von der größten poſitiven Bedeutung geweſen. Sofern das Opfer die weſentliche Form des Gottesdienſtes war, mußte man überall Altäre in der Nähe haben. An eine Zentraliſation des Kultus war auch deshalb nicht zu denken, weil Israel damals noch durchaus keine Einheit bildete, das all-

---

grunde liegenden Vorſtellung und der Art, wie der Verfaſſer dieſelbe verwertet. Die letztere iſt ſchwerlich altertümlich. Man wird etwa an Hoſ. 5, 15 erinnert. Übrigens iſt jene Stelle von ſpäterer Hand ſtark überarbeitet.

1) Die Anſäſſigkeit iſt die Vorbedingung aller Kultur und ſo auch der religiöſen. So ſtark und weitreichend wir uns auch die Impulſe denken müſſen, die der Zeit Moſes entſtammten, ohne die Anſiedelung in Kanaan wären ſie zuletzt ohne großen Erfolg geblieben.

mählich sich ausbildende nationale Leben pulsierte vorerst in vielen kleinen Zentren. An die Lade Jahves, die im mittleren Lande stand, mochten sich große Erinnerungen knüpfen, in idealem Sinne repräsentierte sie die Einheit Israels, aber im allgemeinen hatte sie und ihre Priesterschaft nur für den nächsten Umkreis Bedeutung, neben ihr gab es im Lande manche heilige Orte, die kaum weniger als sie die Herde israelitischer Religion und israelitischen Wesens waren. Auch die Thora war natürlich nicht auf einen Ort beschränkt, wenngleich es unter den zahlreichen Anbetungsstätten neben bedeutenderen auch unbedeutendere gab, die von jenen bald überflügelt wurden. Für die alte Zeit war es von der höchsten Wichtigkeit, daß man an allen Orten die Nähe der Gottheit empfinden und stets eine heilige Stätte vor Augen haben konnte. Die Bedeutung, die der dort geübte Gottesdienst für das Leben gewann, darf man wohl auch für die ältere Zeit einigermaßen an Hos. 9, 3—5, sowie überhaupt an den prophetischen Büchern abmessen, daß er aber auch einen echtisraelitischen Gehalt bekam, lehrt die Erzählung der Genesis. Es gab eine Zeit, wo über dem später so viel verdammten Heiligtum in Bethel eine Himmelsleiter stand.

Von großem Interesse sind hier die Erzählungen der Genesis, in denen die Stiftung dieser Heiligtümer auf die Erzväter zurückgeführt wird. Im Deuteronomium gebietet Mose alle Heiligtümer der Kanaaniter zu zerstören und nur in Jerusalem anzubeten (Deut. 12, 2ff.). Indirekt werden damit die Heiligtümer außerhalb Jerusalems für kanaanitischen Ursprungs erklärt, Ezechiel führt sie (20, 17ff.) auf den gottlosen Eigenwillen Israels und seinen unausrottbaren Hang zum Götzendienst zurück. Dagegen zielt Ex. 20, 24 auf die nach der Genesis und der sonstigen Überlieferung von den Erzvätern und Heroen Israels gestifteten Heiligtümer, wenn es dort heißt: „an allen Orten, wo ich meines Namens Gedächtnis stiften werde, will ich zu dir kommen und dich segnen“. In Wahrheit wird jedoch das Deuteronomium mit seiner Behauptung recht haben. Denn betreffs der natürlichen Tauglichkeit eines Ortes zur Anbetung dachten die Hebräer gewiß nicht anders als die Kanaaniter, deshalb haben sie auch wohl in

den meiſten Fällen mit den Wohnorten der Kanaaniter deren Anbetungsſtätten übernommen.

Die Väter Israels können aber die Heiligtümer der Kanaaniter nicht gegründet haben. Selbſt wenn man von der höchſt wahrſcheinlichen Identität der beiderſeitigen heiligen Orte abſieht, können jene Erzählungen der Geneſis nicht für hiſtoriſch gelten. Es kann nicht zufällig ſein, daß die in der Geneſis ſo ſtark hervortretenden Orte ſpäter die bedeutendſten Wallfahrtsorte Israels waren. Auch iſt nicht abzuſehen, wie Israel über die ägyptiſche Zeit hinaus ſo detaillierte Erinnerungen bewahren konnte, um zu ſchweigen von der Frage, ob die Väter wirklich im Lande geweſen waren. Wir müſſen ſogar annehmen, daß die Israeliten von den Kanaanitern auch einen Teil des kanaanitiſchen Gottesdienſtes übernahmen. Haben die einwandernden Hirten von den Kanaanitern den Ackerbau erlernt, dann haben ſie den letzteren wohl auch die Feier der Ernteſeſte abgeſehen. Leiteten ſie fortan den Ernteſegen von Jahve ab wie jene von Baal, dann haben ſie dem Jahve gewiß auch vielfach in ähnlicher Weiſe gedankt wie die Kanaaniter dem Baal dankten. Höchſt wahrſcheinlich übertrugen die Israeliten auch gewiſſe Eigenſchaften des Baal auf den Jahve, mit dem Volke mußte auch ſein Gott in gewiſſem Maße ein anderer werden, dem Lande entſprechend, in dem es jetzt lebte. So entſtand ſchon damals jener Synkretismus, der weiterhin für Israel ſo verhängnisvoll wurde. Daraus begreift ſich der immer neu entſtehende Götzendienſt Israels, gegen den ſich fortan aber auch ein immer neuer Kampf erhob.

Israel hatte aber wahrlich ein Recht, an den altkanaanitiſchen Stätten zu opfern und zu beten, es konnte eben nicht anders. Auf der andern Seite ſchloß freilich der Dienſt an jenen Orten eine ſehr große Gefahr in ſich, die auch früh genug empfunden wurde. Es war deshalb ein Lebensintereſſe der Religion, das Recht Israels auf jene Stätten in ſolcher Weiſe auszudrücken, daß dabei zugleich jener Gefahr begegnet wurde. Das war nur möglich in der Vorſtellung, daß dieſe Orte einſt von den Vätern Israels geſtiftet ſeien, denen Jahve ſich hier offenbarte. Die Väter waren ja nicht nur die Anfänger des Volkes, ſondern auch die Anfänger

seiner Religion. Notwendig entstanden also jene Sagen, die so wenig müssige Erfindungen als pfäffische Fälschungen waren. Jahve mußte diese Orte angewiesen haben und wem konnte er sie angewiesen haben, wenn nicht den Vätern? Der Naturreligion war damit ein mächtiger Damm entgegengestellt. Israels Heiligtümer gewannen hierdurch einen geschichtlichen Charakter, es war eine prinzipiell höhere Form der Andacht, mit der der Israelit hier betete, als einst der Kanaaniter.

So wurde mit Israel auch Jahve in Kanaan heimisch, man vergaß es fast, daß er ursprünglich auf dem Sinai zuhause war. Kanaan wurde sein Haus (Hos. 8, 1; 9, 15) und sein Erbteil (Ex. 15, 17), vollends seit der Zeit, wo die Reste der kanaanitischen Bevölkerung von den Israeliten aufgesogen waren. Hier lebte man vor Jahves Angesicht (Jon. 1, 3. 10; 2, 5 vgl. Gen. 4, 13. 16) und in seiner Nähe, wer von hier weichen mußte, war von seinem Angesicht verstoßen (Ez. 11, 15; Jer. 7, 15; 2 Kön. 17, 18. 23). Im Gegensatz zum fremden Lande war Kanaan das reine Land (Am. 7, 17) und heiliges Land. Naeman nahm Erde aus Samaria mit, um davon in Damaskus dem Jahve einen Altar zu bauen (2 Kön. 5, 17). Immer höher steigerte sich dieser Gedanke. Im Deuteronomium, bei Jeremia, Ezechiel und in Lev. 17—26 wird alle Sünde Israels als eine Befleckung des heiligen Landes vorgestellt (Deut. 21, 23. Jer. 2, 7; 3, 1. 9. Ez. 36, 17 f. Lev. 18, 25. 27; 19, 29). Zuletzt wollte das Land diese Entheiligung nicht mehr dulden, es spie das gottlose Israel aus. Das Volk mußte fort ins Exil. Selbst auf die vorisraelitischen Zeiten wurde diese Vorstellung übertragen. Schon den Vätern hatte Jahve sich hier geoffenbart, und die Kanaaniter mußten vor Israel weichen, weil sie das heilige Land entweiht hatten (Lev. 20, 23 f. Ez. 16, 50).

Wie aber die Heiligkeit des Landes so stieg auch die der heiligen Orte je länger je mehr. Zunächst geschah das dadurch, daß einige wenige von ihnen die übrigen auf die Dauer an Ansehn überflügelten. Übrigens hatten sie ihrem Ursprung nach einen verschiedenartigen Charakter. Sie alle galten für echtisraelitisch, waren es aber in verschiedenem Maße. Einige wie Gilgal (Jos.

5, 13 ff.), Silo und Ophra (Richt. 6—8) verdankten ihre Heiligkeit wohl weſentlich großen geſchichtlichen Erinnerungen. In Gilgal hatte Israel zuerſt im Lager geſtanden, als es über den Jordan ging, von dort aus hatte man die erſten Schläge gegen die Kanaaniter geführt. Eine ähnliche Bedeutung hatte nachher wohl Silo gehabt, das lange auch der Sitz der Lade Jahves und ihrer Prieſterſchaft war. In Ophra hatte Gideon faſt wie ein König geherrſcht und dort ein koſtbares Gottesbild geſtiftet. Andere Heiligtümer wie Sichem und Hebron waren wohl vorzugsweiſe durch die Bedeutung jener Städte zu Ehren gekommen, noch andere wie Beerſaba und wohl auch Bethel mochten dem Hange des Volkes zum Naturdienſt am meiſten ſchmeicheln. Das Heiligtum in Dan ſtand bei den Quellen des Jordan. Für die Art des an den verſchiedenen Orten geübten Gottesdienſtes trug dieſer Unterſchied vielleicht wenig aus, vielfach wird ſchon die Prieſterſchaft dafür geſorgt haben, daß das Volk überall fand, was es ſuchte. Aber neben der Zurückführung aller Heiligtümer auf die vergangene israelitiſche Geſchichte iſt der echtgeſchichtliche Urſprung mehrerer doch von großem Intereſſe.

Einen weſentlich geſchichtlichen Charakter hatte von jeher der Tempel von Jeruſalem. Durch geſchichtliche Ereigniſſe und Erinnerungen gewann er ſpäterhin eine immer höhere Bedeutung, aber auch ſein Urſprung war ſchon dem entſprechend. Das religiöſe Motiv, aus dem David die Lade in ſeine Burg brachte und Salomo für dieſelbe den Tempel baute, war zugleich ein politiſch dynaſtiſches. Sie drückten damit aus, daß ſie ſich als die von Jahve erwählten Könige (2 Sam. 6, 21) betrachteten, und dabei wollten ſie die Hauptſtadt ihres Reiches auch zur religiöſen Hauptſtadt Israels machen. Das letztere gelang vorerſt nicht. Es wurde aber für die Zukunft bedeutungsvoll, das eben dieſe Könige den Tempel bauten und die großen geſchichtlichen Erinnerungen, die ſich an die heilige Lade knüpften, in Verbindung brachten mit dem Glanz des jungen Königtums, mit dem ſie dieſelbe umgaben. Es iſt bemerkenswert, daß ſpäter im Nordreich die politiſche Hauptſtadt mit der religiöſen nicht zuſammenfiel. Das war hier wohl eine notwendige Konzeſſion des Königtums

an das Volkstum, überhaupt kam es hier weder politisch noch kirchlich jemals zu einer solchen Zentralisation wie in Juda, und übrigens stand den Königen von Israel die Jahvelade eben nicht zu Gebote. Ferner war das Stierbild in Bethel freilich auch ein altisraelitisches Symbol, es stand aber von Haus aus zur Naturreligion in einer gefährlichen Beziehung, während der ursprüngliche Sinn der Lade sich allmählich verwischte, sie hatte je länger je mehr eine geschichtliche Bedeutung. Jedenfalls barg die Verehrung der Lade (und wohl auch die der ehernen Schlange) nicht die Gefahren in sich, welche das Stiersymbol hatte. Überhaupt war der Tempel in Jerusalem, schon weil er so spät entstand, gegen den Naturdienst besser geschützt, als die aus altkanaanitischer Zeit stammenden Heiligtümer. Aber diese Vorzüge des jerusalemischen Tempels machten sich erst allmählich geltend. Für den Anfang hatte er gewiß darunter zu leiden, daß er so modern war und in der königlichen Burg stand, das Alter und die große Volkstümlichkeit anderer Heiligtümer stellte ihn trotz der Lade vorerst in den Schatten. Mancher wollte damals überhaupt von einem Hause Jahves noch nichts wissen (2 Sam. 7).

Auf der Lade beruhte zunächst die Heiligkeit des Tempels. Sie hatte freilich, wie es scheint, durch den unglücklichen Ausgang der Schlacht von Eben-Ezer zeitweilig ihr Ansehn eingebüßt. Als sie aus Philistäa zurückkam, stand sie längere Zeit in Kirjath-Jearim, im Hause eines Privatmannes, während das Haus Eli in Nob amtete. Sie machte dann aber Davids glückliche Kriege mit, der sie mit der größten Ehrfurcht behandelte, und als das Heiligtum Davids und Salomos kam sie wieder zu hohen Ehren. Die große Rolle, die sie auch in nordisraelitischen Erzählungen spielt, beweist, daß sie auch nach der Reichsspaltung in Nordisrael nicht vergessen wurde. Ursprünglich war sie aber auch Eigentum des Stammes Joseph gewesen und so lange das Reich Israel bestand, scheinen die Israeliten sich um den jerusalemischen Tempel nicht gekümmert zu haben. Der Verfasser des Königsbuchs sieht die Sünde Israels im Abfall vom jerusalemischen Tempel, in Elia und Elisa dagegen die Vertreter der Sache Jahves in Israel, aber nirgendwo ist in den

Erzählungen über dieſe Männer von Jeruſalem die Rede. Wohl wird Gegenteiliges von ihnen berichtet (1 Kön. 18, 32; 19, 21). In Juda wird der jeruſalemiſche Tempel dagegen ſchon früh eine dominierende Stellung eingenommen haben, wenngleich er auch hier in der älteren Zeit keineswegs für das einzig wahre Heiligtum galt. Auf die Dauer beruhte übrigens auch in Juda ſein Anſehen noch mehr auf ſeiner natürlichen Schwerkraft als auf der Lade. Seit ihrer Überführung in den Tempel iſt von der Lade überhaupt nicht mehr die Rede, bis Jeremia andeutet, daß ſie zu ſeiner Zeit verloren war und ſchmerzlich vermißt wurde (3, 16). Vermutlich war ſie ſchon längere Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems bei einer Eroberung der Stadt abhanden gekommen. Von Salomo mit den Mitteln eines großen Reiches gebaut, war der Tempel ſchon durch ſeine Pracht der Stolz der Könige, die ſich viel um ihn bemühten, und bald gewiß auch des Volkes [1]). Dazu kam die in Juda ſtetig fortſchreitende Zentraliſation des öffentlichen Lebens. Das Übergewicht der Hauptſtadt über das Land, der königlichen Macht über die des Volkes nahm hier beſtändig zu und kam je länger je mehr auch dem Heiligtum in Jeruſalem zugute. Bald wurden gewiß von einer Mehrheit des Volkes die Feſte hier gefeiert, und hier war für Juda bald auch der Sitz der Thora.

Wie kam es nun, daß der Tempel in Jeruſalem, das jüngſte Heiligtum Israels, ſpäterhin als das allein wahre galt, neben dem kein anderes mehr geduldet wurde? Die richtige Beantwortung dieſer Frage iſt von großer Wichtigkeit. Es handelt ſich dabei nämlich zugleich um die Entſcheidung der Frage, ob die Entſtehung des ſogen. Prieſtercodex des Pentateuch, der überall die Alleinberechtigung Jeruſalems vorausſetzt, in vorprophetiſcher Zeit denkbar iſt. Wir haben hier von der hohen Bedeutung auszugehn, die Jeſaja und vor ihm ſchon Amos dem Tempel in Jeruſalem beilegen. Jeſaja nennt den Tempelberg ſchlechtweg den Berg

[1]) Für die Wertſchätzung des Tempels in älterer Zeit kommt 2 Sam. 5, 12 nicht in Betracht, da V. 6—16 dem Zuſammenhang urſprünglich fremd ſind. 2 Sam. 15, 25 können die Worte Davids kaum authentiſch überliefert ſein, in וְהִנִּיחַנִי tritt der Tempel an die Stelle der Lade. Meines Erachtens ſetzt die Ausdrucksweiſe ſogar einen längeren Beſtand des Tempels voraus.

Jahves, wo man bei der Feſtfeier den Hort Israels aufſucht (30, 29; 33, 20), den Ort des „Namens“ Jahves d. h. ſeiner Anrufung (18, 7), hier ſind ſeine Vorhöfe (1, 12). Auf dem Berge Sion iſt Jahve inmitten ſeines Volkes gegenwärtig (8, 18), alle Völker ſollen ihn hier aufſuchen, um von ihm ihr Recht zu empfangen (2, 2 ff.) Dieſe Äußerungen Jeſajas geben einen Maßſtab dafür, wie ſehr nicht nur ſeine Zeit, ſondern auch er ſelbſt den Tempel in Jeruſalem ſchätzte. Ebenſo merkwürdig iſt das Wort, das Amos (1, 2) an die Spitze ſeines Buches ſtellt. Auf dem Sion erhebt Jahve ſich zum Gericht über alle Völker, vor allen Dingen aber über ſein eigenes. Amos weisſagte einige Jahrzehnte vor Jeſaja und wenn Jeſaja c. 2, 2 ff. wirklich einen älteren Propheten citiert, dann haben wir hier zwei Vorgänger Jeſajas, die dem Tempel in Jeruſalem für ganz Israel eine einzigartige Bedeutung vindizieren. Denn daß auch Am. 1, 2 irgendwie an den Tempel gedacht wird, iſt zweifellos. [1])

Darf man nun aber dieſe Wertſchätzung des jeruſalemiſchen Tempels vonſeiten der Propheten in gleichem Maße auch der vorprophetiſchen Zeit zuſchreiben? Im weiteren Kreiſe iſt das vorprophetiſche Israel gewiß nicht der gleichen Meinung geweſen. Welch' eine Rolle ſpielen die Heiligtümer von Bethel, Hebron und Beerſaba in den jehoviſtiſchen Erzählungen der Geneſis, die nicht lange vor Amos aufgeſchrieben ſind! Man meint aber, wenigſtens die Prieſterſchaft des ſalomoniſchen Heiligtums, der man die Abfaſſung des Prieſtercodex zuſchreibt, habe ſchon vor Amos ſo über den Tempel gedacht. Aber wo fände ſich eine Stütze für dieſe Hypotheſe, wenn man, wie das nötig iſt, von der deuteronomiſtiſchen Bearbeitung des Königsbuchs abſieht? Gewiß werden die jeruſalemiſchen Prieſter wie die jedes anderen größeren Heiligtums dem ihrigen eine beſondere Bedeutung beigelegt haben. Wie ich oben betont habe, hatte der Tempel in Jeruſalem in der That von

---

[1]) Die ſcharfſinnigen Bemerkungen von W. Robertſon Smith S. 437 ſeines vortrefflichen Buches „The prophets of Israel“ (Edinburg 1882) ändern hieran nichts. Allerdings folgt aber aus Am. 1, 2 nicht, daß Amos den Kultus von Jeruſalem ganz anders beurteilte als den von Bethel.

jeher gewisse Vorzüge [1]). Man könnte sogar zugeben, was gleichwohl kaum zu beweisen ist, daß der Gottesdienst in Jerusalem ein wesentlich reinerer war als der in Bethel, man könnte in der That annehmen, daß die Polemik gegen den Bilderdienst und besonders gegen das Stierbild älter wäre als Amos und Hosea. Mit alledem wäre aber noch gar nicht erklärt, wie die jerusalemischen Priester ihr Heiligtum als das allein wahre hätten betrachten können. Ihr Tempel war verhältnismäßig jung, ihr Geschlecht datierte erst aus der Zeit Davids, die Lade, wenn damals noch vorhanden, hatte stets andere Heiligtümer neben sich dulden müssen, Kultus und Thora in Jerusalem hatten gewisse, vielleicht nicht unbedeutende Vorzüge, aber wie hätte man dazu kommen sollen, allen anderen Heiligtümern das Existenzrecht abzusprechen? Selbst wenn man an dem Stierbild in Bethel längst Anstoß genommen hätte, wie konnte man dazu kommen, den Ort Bethel und wie ihn Hebron und Beersaba und alle anderen einfach zu verwerfen? Denn das kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß das Ansehen dieser Heiligtümer vor allen Dingen auf dem Ort beruhte, auf dem sie standen, und viel weniger auf dem Gottesdienst, der dort geübt wurde. Vollends undenkbar muß uns aber die Verwerfung aller Heiligtümer außerhalb Jerusalems in der vorprophetischen Zeit erscheinen, wenn wir das gegenseitige Verhältnis von Israel und Juda ins Auge fassen. So mangelhaft unsere Kenntnis der älteren Königszeit auch vielfach ist, das kann man mit Sicherheit behaupten, daß der Schwerpunkt Israels nicht nur in politischer sondern auch in religiöser Hinsicht bis zum Auftreten des Amos bezw. bis zum Untergange Samarias im Nordreich lag und zwar in solchem Maße, daß auch ein Judäer sich dem unmöglich entziehen konnte.

Dagegen ist es sehr einfach zu erklären, weshalb Amos und Jesaja dem Tempel von Jerusalem eine so hohe und einzigartige Bedeutung beilegen. Es steht das nämlich im Zusammenhang mit ihrer Weissagung vom Untergange Israels und von der Er-

1) Jes. 2, 2 ff. ist indirekt ein sehr gutes Zeugnis für die Thora, die von den Priestern in Jerusalem geübt wurde.

haltung Judas. Daraus verstehn wir sofort Am. 1, 2 und die Äußerungen Jesajas und wenn Jes. 2, 2ff. wirklich einem älteren Propheten angehört, wird auch dieser den Untergang Israels geweissagt haben. Juda und Israel stehen und fallen mit ihren Tempeln. Wenn Amos in der letzten Vision c. 9, 1ff. den Befehl erhält, den Tempel in Bethel zu zerstören, und anderseits Jahve im Tempel von Jerusalem sich zum Gericht über alle Völker und vor allem über sein eigenes Volk erhebt, so ist das ein unwillkürlicher Ausdruck dafür, daß Juda bleibt, während Israel untergeht. Auch hier waren die Propheten dem wirklichen Lauf der Dinge voraus, wenngleich die Bedeutung des Sion für sie eine viel idealere gewesen sein muß als für das Volk und die Priester. [1])

Was dem Tempel in Jerusalem thatsächlich das höchste Ansehn eintrug, waren zunächst die geschichtlichen Ereignisse des achten Jahrhunderts. Mit dem Reiche Israel fielen die Heiligtümer des nördlichen Landes, und damit wurde er nicht nur thatsächlich dieser Nebenbuhler ledig, sondern der Untergang Israels und die Rettung Judas vollzogen sich in einer Weise, die ihm auch positiv im höchsten Maße zugute kam. Mit Samaria ging der weitaus größte Teil des alten Volkes Israel zugrunde, es konnte scheinen, als ob mit ihm das Volk Jahves und gar Jahve selbst unterginge. Aber Jahve bewies zugleich, daß er noch da war. Seine Propheten, namentlich solche aus Juda, hatten den Untergang Israels vorher geweissagt und als Jahves eigenes Werk hingestellt. Zugleich aber hatten sie angekündigt, daß Juda an Israels Stelle treten solle. So schon Amos und Hosea und vor allem später Jesaja. Freilich sollte auch Juda aufs schwerste gezüchtigt werden, aber ebenso bestimmt weissagte Jesaja, daß Juda dennoch bleiben werde. Seine Weissagungen gingen wunderbar in Erfüllung.

---

[1]) Manches, was ich im Jahrg. 1876 dieser Zeitschrift (S. 599ff.) aufgestellt habe, kann ich jetzt allerdings nicht mehr aufrecht erhalten. Betr. der Wertschätzung des Tempels in Jerusalem bei Amos und Jesaja muß man gewiß in Betracht ziehen, daß dieser Tempel besser war als der in Bethel. Aber das Entscheidende war dies Moment gewiß nicht. Es ist auch nicht zu vergessen, daß diese Männer Judäer waren.

Schon während des syrisch-ephraimitischen Krieges fühlte er, daß Jahve durch eine außerordentliche Manifestation seine Macht und die Zukunft Judas verbürgen wolle. Aufs furchtbarste mußten ein Menschenalter später auch die Judäer die starke Hand der Assyrer fühlen, das ganze Land wurde von ihnen erobert und aufs entsetzlichste verheert, nur Jerusalem blieb verschont wie ein Fels im Meer. Ja, das gewaltige Heer des Assyrers ging kläglich zugrunde, als er nach der judäischen Hauptstadt die Hand ausstreckte. Durch diese Ereignisse gewann der Tempel in Jerusalem ein Ansehn, das er früher nicht gehabt hatte. Alle die alten Heiligtümer Israels waren von den Assyrern zerstört, die Tempel von Israel zwanzig Jahre früher durch Salmanassar und Sargon, die judäischen Heiligtümer jetzt durch Sanherib. Allein den Berg Sion hatte Jahve beschützt. Nun glaubte Jesaja freilich nicht deshalb an eine Zukunft Judas, weil er den Tempel in Jerusalem für unzerstörbar hielt. Er war vielmehr gewiß, daß die Gemeinde der Gläubigen unzerstörbar sei, und diese wäre in der That wohl untergegangen, wenn Juda damals schon das Schicksal Ephraims geteilt hätte. Aber umgekehrt resultierte aus dem Untergange Samarias im Jahre 722 und der Rettung Jerusalems im Jahre 701 mit Notwendigkeit eine außerordentliche Wertschätzung des jerusalemischen Tempels. Für das Volk mußte der Glaube, daß Juda bleiben werde, einen greifbaren Anhaltspunkt haben und die Gestalt annehmen, daß Jerusalem und namentlich der Tempel die allein wahre Wohnung Jahves und deshalb unantastbar sei. In gewissem Maße hat wohl auch Jesaja diesen letzteren Glauben geteilt. So hoch ideal sein Gottesglaube war, er bedurfte für seinen Glauben doch immerhin greifbarer Anhaltspunkte in der Wirklichkeit, und er fand diese in dem Bestande des judäischen Volkes und in dem Bestande der heiligen Stadt. Einmal deutet er freilich selbst an, daß auch der Tempel (vorübergehend) fallen müsse (32, 13 ff.), aber schwerlich besaß er diese Erkenntnis zu allen Zeiten. Später, als die denkwürdige Weissagung Jesajas für die Masse ein Axiom des Aberglaubens geworden war und sie darauf hin alle Drohungen der Propheten abwies, hat zuerst Micha mit voller Bestimmtheit die Zerstörung des Tempels geweissagt

(3, 11. 12). Hundert Jahre vor der Zerstörung Jerusalems sah er, wie allein der falsche Jahveglaube des Volkes zerbrochen werden könne. Indessen war jener Wahn doch nur die Kehrseite einer Überzeugung, ohne die wir uns die Geschichte der alttestamentlichen Religion nicht denken könnten. Die Überzeugung von der einzigen und ewigen Bedeutung des Berges Sion war die notwendige Form des Glaubens an die Zukunft Judas und seiner Religion. In einem der kritischesten Zeitpunkte der alttestamentlichen Geschichte hat namentlich Jesaja diesen Glauben neu begründet und ihm hatte deshalb auch der Tempel seine spätere Heiligkeit großenteils zu verdanken.

Endlich wurde der Tempel das einzige Heiligtum, infolge von Bestrebungen, die höchst wahrscheinlich von Jesaja selbst zuerst angeregt sind. In jener Zeit gewann der Gottesdienst in Juda eine neue Bedeutung. Die alte politische Herrlichkeit Israels war mit dem Untergange Samarias für immer dahin. In dieser Beziehung konnte Juda niemals an die Stelle Ephraims treten, fortan gehörte den Großmächten jenseits des Euphrat und Tigris die Welt. Das Volk klammerte sich deshalb an die Religion, um sich vermittels deren in der Welt zu behaupten. Das war nicht nur der Grundzug des prophetischen Geistes, sondern fast ebenso der der damaligen Volksreligion. In Juda, das wohl schon von jeher einen vorwiegend geistlichen Charakter hatte, wurde deshalb der Kultus der eigentlichste Gegenstand des öffentlichen Interesses, aufs eifrigste wurde er betrieben. Der heidnische Sinn, mit dem er von der Masse geübt wurde, die heidnischen Elemente, die er von altersher enthielt, traten in dem überhaupt entarteten Geschlecht deshalb um so greller an den Tag, der Widerspruch, in dem er mit dem Wesen der Religion stand, wurde von den Besseren um so lebhafter empfunden. Obendrein wurden, da das natürliche Selbstbewußtsein des Volkes durch die Ereignisse aufs tiefste erschüttert war, fremde Kultussitten in immer steigendem Maße eingeführt. Hierin war die Gottlosigkeit des Volkes am deutlichsten, gegen den Kultus der Masse wandte sich deshalb je länger je mehr die prophetische Predigt, aber auch die prophetischen Reformbestrebungen.

Es ist bekannt, daß die Propheten die zurückhaltende Stellung, die sie anfangs den praktischen Aufgaben der Gegenwart gegenüber einnahmen, auf die Dauer nicht behaupteten. Durch den Gang der Dinge wurden sie gezwungen, mit praktischen Reformen in das Volksleben einzugreifen, bis sie zuletzt förmlich zu Gesetzgebern wurden. Beim Kultus mußten sie damit beginnen, denn durch den Kultus hing die Religion mit dem Heidentum zusammen, das denn auch auf diesem Gebiete immer von neuem eindrang. Auch war der Gottlosigkeit des Volkes nur hier praktisch beizukommen und auf dem Wege einer äußeren und inneren Umwandlung des Kultus wurde allerdings Großes erreicht. Schon Jesaja scheint damit den Anfang gemacht zu haben. Die Kultusreformen Hiskias gehen wohl wesentlich auf die Initiative des großen Propheten zurück. Es ist freilich zweifelhaft, welchen Umfang die Reformation Hiskias hatte. Vielleicht schaffte er nur die Jahvebilder ab, die es weit und breit im ganzen Lande von altersher gab. Vielleicht schritt er auch gegen diese und jene Formen des Naturdienstes ein, schwerlich ist es aber schon damals zu einer Aufhebung sämtlicher Höhen gekommen. Nachdem aber unter Manasse eine energische Reaktion vonseiten des Heidentums eingetreten war, unternahm Josia auf Grund des Deuteronomiums in größerem Umfang und mit größerem Erfolg seine Reformation. Er zerstörte alle Heiligtümer außerhalb Jerusalems und knüpfte allen Gottesdienst fortan an den Berg Sion. Aus vielen Gründen war das wünschenswert. In den kleinen Heiligtümern auf dem Lande hatte der Jahvedienst vermutlich von jeher einen sehr altertümlichen Charakter, vom religiösen Fortschritt unberührt, waren sie jetzt wesentlich auch dem damaligen Synkretismus preisgegeben. Die rohen Gelüste der Menge hatten hier die Oberhand, sie äußerten sich in einem Kultus, der, weil von dem geistigen Kern des Volkes aufgegeben, nun völlig entartet war. Die Höhen fielen wiederum dem Naturdienst anheim, dem sie auch ursprünglich entstammten, ihr Bestand war eine große Gefahr für die Religion geworden. Vergeblich hatte Hiskia durch Reinigung der Höhen dem Unwesen zu steuern gesucht, nur ihre völlige Aufhebung konnte Besserung bringen. Es scheint sogar, daß die Vielheit der Heiligtümer in jener entarteten

Zeit die Einheit Jahves in Frage ſtellte, als ob es an den verſchiedenen Orten verſchiedene Jahve gäbe (Jer. 2, 28. Deut. 6, 4 und ſchon Am. 8, 14). Das bedeutete wiederum den Rückfall in den kanaanitiſchen Naturdienſt [1]). Im Tempel ſelbſt war freilich unter Manaſſe vielerlei Götzendienſt getrieben, auch ſonſt war bis dahin hier gewiß nicht alles ſo 'geweſen, wie das Geſetz es verlangte.

Dennoch hatte der Tempel von jeher einen anderen Charakter als die übrigen Heiligtümer Israels, ein Gottesbild enthielt er unſeres Wiſſens nicht, und zum Naturdienſt war er, ſeinem Urſprung nach, wenig geeignet. Er konnte deshalb jetzt um ſo leichter reformiert werden. Auch hatte er nicht nur an Anſehn, ſondern auch an innerem Wert die übrigen Heiligtümer längſt überflügelt. Er war ja nicht nur eine Opferſtätte wie die andern auch, ſondern auch Sitz der Thora und dies gewiß in ungleich höherem Maße als die Heiligtümer auf dem Lande. Dadurch war er aber auch die eigentliche Stätte der ſtändigen Offenbarung Jahves und ſeines richterlichen Waltens in Juda. Zudem wirkten hier namentlich die neuen Propheten. Schon zu Jeſajas Zeit konnte neben dem Tempel in Juda kaum ein anderes Heiligtum inbetracht kommen. Dazu kamen nun die großen Ereigniſſe der Zeit Jeſajas. Ferner war man ſeitdem gewiß bemüht geweſen, gerade im Tempel für einen reineren Gottesdienſt zu ſorgen. Dahin wird ſich nicht zuletzt die Reformation Hiskias gerichtet haben. Sodann wiſſen wir, daß die prophetiſchen Ideen bei der Prieſterſchaft des Tempels Anklang fanden (Jeſ. 8, 2), man durfte hoffen, daß ſie namentlich in Zukunft zu denſelben halten würde, zumal da die Aufhebung der Höhen ſchon in ihrem Intereſſe lag. Obendrein iſt durch den Prieſter Hilkia das Geſetzbuch bekannt geworden.

So fielen alle die altehrwürdigen Heiligtümer Israels, um dem Tempel der Könige von Juda Platz zu machen. Wegen der thatſächlichen Bedeutung, die er damals hatte, und wegen der drin-

---

1) Philo de mon. (opp. ed. Mang. II, 223): „ἐπειδὴ εἷς ἐστι θεός, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον κτλ.“

genden Notwendigkeit, die Höhen aufzuheben, erſchien der Tempel von Jeruſalem, der ſeit Jeſajas Zeit in ganz einzigartigem Sinne als die Wohnung Jahves und als die Grundſäule der Exiſtenz des Volkes und ſeiner Religion gelten mußte und in Juda von jeher eine dominierende Stellung einnahm, der in der höchſten und für Juda einzigen Glanzperiode der israelitiſchen Geſchichte von David und Salomo gegründet und der letzte Standort der von Moſe geſtifteten Lade Jahves geworden war, — er erſchien als der einzige Ort eines wohlgefälligen Gottesdienſtes, auf den ſchon Moſe hingewieſen haben mußte [1]). Die Einheit des Heiligtums und die Auserwählung Jeruſalems wurde ein oberſter Grundſatz des Glaubens. Dieſe Thatſache ſelbſt iſt ebenſo bemerkenswert wie die Kette von ineinander greifenden geſchichtlichen Umſtänden, die erſt ſo ſpät dahin führten.

Die Abſchaffung aller Gottesbilder und Symbole und die Aufhebung der Höhen war das erſte Reſultat der prophetiſchen Reformbeſtrebungen. Es erſcheint uns gering, wenn wir auf die Ideale der Propheten ſehen. Statt der ſittlichen Erneuerung des Volks- und Staatslebens kam eine Kultusreformation, während ſie doch vom Kultus ſo gering dachten. Aber an und für ſich bleibt dieſer Erfolg dennoch außerordentlich. Wo iſt jemals ein Volk aus ſich ſelbſt heraus dazu gekommen, ſeine heiligen Sinnbilder zu zerſchlagen und ſeine altehrwürdigen Heiligtümer zu zerſtören? Soviel wir wiſſen, hat man es überall nur dem Hiskia und Joſia nachgemacht. Freilich hatten dieſe Reformationsverſuche nicht ſofort dauernden Beſtand, auch wurden ſie mit Gewalt, wenn auch unter Zuſtimmung der Volkshäupter, durchgeführt. Aber eben dadurch wurde wie nie zuvor dem Volke der Ernſt ſeiner Religion und der geiſtige Charakter ſeines Gottes zu Gemüte geführt. Er ließ ſich nicht ſpotten, man durfte ihn nicht verehren, wie es etwa dem väterlichen Brauch gemäß war oder auch der gegenwärtigen Neigung der Maſſe entſprach. Man ſollte ihm dienen, wie er es wollte und wie Propheten und Geſetz es verlangten. Er war

---

1) Noch ſpäter wurde die Heiligkeit Jeruſalems in die Zeit der Erzväter zurückgetragen (vgl. Dillmann zu Gen. 14, 18 ff.; 22, 2).

ein ganz anderer als die Götter der Heiden. Kein Bild und kein Symbol duldete er und nur an einem Orte konnte und durfte man ihm opfern. Ähnlich war einst schon das Schwert Jehus unter die Baalsdiener gefahren, aber jene That ging mit gräßlichen Verbrechen Hand in Hand und entsprang aus unreinen Motiven, wovon hier nicht die Rede sein konnte.

Noch einen anderen Erfolg hatte die Zentralisation des Gottesdienstes. Im alten Israel war, wie bei allen anderen Völkern, aller Fleischgenuß von opferbaren Tieren an den Altar geknüpft und also zugleich ein Opfermahl gewesen. Das Deuteronomium erlaubte aber die profane Schlachtung. Damit wurde einmal der Opferdienst überhaupt eingeschränkt und für den geistigen Gottesdienst in Gebet und Wandel neuer Raum gewonnen. Sodann aber gewann auch in der Folge der Opferdienst selbst notwendig einen anderen Charakter. Im Deuteronomium wird das Opfer immer wieder als ein Mittel festlicher Freude vor Jahves Angesicht und als ein Mittel der Wohlthätigkeit gegen die Armen hingestellt. Dem heidnischen Opfergedanken, der auch in Israel so fest saß, war in der That die Axt an die Wurzel gelegt. So hatte die prophetische Polemik gegen den Gottesdienst des Volkes doch einigermaßen ihr Ziel erreicht. Ein reinerer Dienst waltete unter Josia im Tempel, es war der Anfang zu einem Hause des Gebets im Geist und in der Wahrheit gemacht.

Die Anhänger des Deuteronomiums betrachteten fortan die Einheit des Heiligtums als einen Fundamental-Artikel der Religion. Nach dem Deuteronomium hatte der Tempel seit seiner Erbauung das alleinige Heiligtum sein sollen. Der Verfasser des Königsbuchs mißt nun wirklich die ganze Vergangenheit von Salomo an abwärts an ihrem Verhalten zum Tempel und der von Josia durchgeführten Reformation. Diese schien in letzter Stunde den Untergang Judas abgewendet zu haben, die Schuld der Vergangenheit deshalb aber vor allem darin zu bestehen, daß man es bis dahin so ganz anders gehalten hatte. Umgekehrt war es aber auch von großer Bedeutung, daß unter Josia wirklich ein reinerer Dienst im Tempel herrschte. Das war nicht nur ein Rechtstitel, auf dem man später fußen konnte, sondern auch die Heiligkeit des

Tempels war dadurch thatſächlich für die Frommen gewachſen. So ſehr ferner auch das Deuteronomium und der Verfaſſer des Königsbuchs die Erwählung Jeruſalems betonen und eine grobſinnliche Gegenwart Jahves im Tempel ablehnen, die Vorſtellung von der letzteren mußte notwendig geſteigert werden, wenn es jetzt ſtatt vieler heiliger Orte nur einen gab, den man obendrein in Gegenſatz zu jenen geſtellt hatte.

Joſias Werk zerfiel freilich mit ſeinem Tode, Jojakim ſtellte die Höhen wieder her, und bald wurde auch wieder allerlei Götzendienſt im Tempel getrieben (Ez. 8), aber die Heiligkeit des Sion war durch die Reformation Joſias auch bei ihren Gegnern noch beträchtlich erhöht. Der Glaube, daß Jahve dort wohne, ſtand ſo feſt wie nie zuvor, triumphierend wies man auf den Tempel hin, wenn irgendwelche Beſorgniſſe ſich regen wollten (Jer. 7). Auch Jeremia leugnete es nicht, daß der Gott Israels hier weile (30, 21), wenngleich er für die Zukunft eine höhere Form der göttlichen Gegenwart in Ausſicht nimmt (3, 16 f.), er erklärte aber, daß Jahve von hier weichen könne (vgl. Hoſ. 5, 15). Ein furchtbarer Sturm brach gegen ihn los. Als die frechſte Gotteslästerung erſchien es, daß er gegen „dieſes Haus“ redete, kaum entging er der Todesſtrafe, die den Uria traf (Jer. 26). Um dieſen Punkt drehte ſich zuletzt recht eigentlich der Kampf zwiſchen Prophetie und Volk. Als Nebukadnezar zum erſtenmale Jeruſalem eingenommen hatte, wurde freilich wohl auch das kleinmütige Wort laut, Jahve habe das Land verlaſſen (Ez. 8, 12; 9, 9 vgl. Num. 14, 9). Aber bald gewann der Fanatismus wieder die Oberhand, man war überzeugt, daß Jahve nun erſt recht in der Beſchützung ſeines Tempels ſeine Macht erweiſen werde, daß die von Nebukadnezar geraubten Tempelgefäße bald nach Jeruſalem zurückgebracht werden müßten (Jer. 28, 3), ein Gegenſtand, der ſpäter ſogar den Deuterojeſaja beſchäftigt (Jeſ. 52, 11, vgl. noch Apok. Bar. 5 ff.). So war der Fall des Tempels der Sieg der Prophetie (Ez. 24, 15 ff.).

Als der Tempel aber in Trümmer gefallen war, zeigte es ſich, wie ſehr doch der heilige Berg auch für die Propheten ſelbſt der Mittelpunkt und Anker ihrer Hoffnungen für die Zukunft war.

So sehr sie es betonten, daß Jahve, den die Himmel der Himmel nicht faßten, in den Sturz seines Volkes und Tempels nicht mit verwickelt sei, die Wiederherstellung Israels dachten sie doch immer als eine Rückkehr Jahves und Israels nach Jerusalem. Die Phantasie des Propheten Ezechiel beschäftigt die Frage, wo Jahve nach der Zerstörung Jerusalems geblieben sei. Der Cherubimwagen, den er Kap. 1 schildert, ist gleichsam ein beweglicher Tempel, zwischen den vier Cherubim befindet sich auch ein Altarfeuer. Auf diesem Gefährt verläßt Jahve die heilige Stätte, als sie zerstört wird (Ez. 8—11), und auf ihm zieht er wieder in den neuen Tempel ein (Ez. 43). Inzwischen war er, wie Ezechiel 1, 4 andeutet, auf dem Götterberg im Norden im Lande Eden. Auch bei Deuterojesaja finden wir eine ähnliche Vorstellung. Inmitten der Exulanten kehrt Jahve quer durch die Wüste nach Jerusalem zurück. Himmlische Herolde ziehen vor ihm her und rüsten ihm eine Straße und staunend soll alle Welt seine wunderbar herrliche Rückkehr ansehen (Jes. 40, 3 ff.; 52, 8; 60, 1 f.; 63, 18 f.)

Der Berg Sion war die wichtigste Realität, die der Glaube auf Erden besaß. Das alte Volk und der alte Staat waren einfür allemal vernichtet, wenigstens vorläufig war deren Wiederherstellung undenkbar. Nur eine Religionsgemeinde konnte zunächst entstehen, die durch Kultus und Sitte zusammengehalten um den Berg Sion sich sammeln mußte. Die Festfreude in Jahves Bethause war der nächste Gegenstand der Hoffnung (Jes. 56. Jer. 31). Wenn man aber weiterhin auch eine Weltherrschaft Israels erhoffte, so war dieselbe unmöglich durch eine politische Machtentwickelung Israels zu gründen, vielmehr hatte Israel als der einzige Vermittler des wahren Glaubens die herrlichste Zukunft. Durch die Bekehrung aller Heiden sollte Jerusalem die erhabenste Hauptstadt der ganzen Welt werden, in der ein Volk von lauter Königen wohnte. Daneben mußten die Völker freilich auch durch Gewalt zur Anerkennung Jahves gezwungen werden, das war aber nur in der Form von wunderbaren Machterweisen möglich, die vom heiligen Berge ausgingen. Hier war der einzige Punkt, an dem Jahves alleinige Gottheit zum Heil seines Volkes und zum

Schrecken ſeiner Feinde aller Welt offenbar werden konnte. Unter dem Schutz ſeines Heiligtums ſollte Jahve ſein Volk aufs höchſte beglücken und es gegen alle Feinde verteidigen. Hier hatte Jahve ſich voralters in ſeiner Größe und Herrlichkeit geoffenbart, und wenn er in ſeinem Zorn für einen Augenblick ſein Heiligtum in die Hände der Heiden gegeben hatte, dann mußte er ſich in Zukunft um ſo gewiſſer von ſeinem Heiligtum aus als der erweiſen, der er war (Ez. 38. 39. Jeſ. 66, 6). Die Heiden meinten ja eben, mit dem Tempel auch den Jahve ſelbſt vernichtet zu haben, und in der That hatte Jahve ſich ſelbſt damit die höchſte Schmach angethan (Ez. 24, 21; 36, 16 ff.), wie auch die Schmach Israels hierin gipfelte. Dieſe Schmach konnte nur dadurch abgethan werden, daß Jahve eben auf dem Sion ſeine Weltherrſchaft aufrichtete [1]).

Schon hieraus wäre die große Bedeutung verſtändlich, die man gerade in jener Zeit dem Tempeldienſt beilegte. Dazu kam nun noch das praktiſche Bedürfnis der Maſſe, deren Religioſität nach wie vor weſentlich im Gottesdienſt aufgehen mußte. Wenn als die ſchlimmſte Sünde der Vergangenheit der falſche Gottesdienſt erſchien, dann mußte man jetzt dem Volke den rechten Gottesdienſt geben. Nur darin konnte es ſich zunächſt ſeiner Bekehrung bewußt werden. Indem man aber den wahren Kultus dem falſchen gegenüberſtellte, bekam der Kultus unvermerkt einen ganz andern Sinn. Er bedeutete die Unterwerfung des Volkes unter die Gebote Jahves, während er früher einfach auf Herkommen und Sitte beruht hatte. Auf dieſem Gebiete wurde zuerſt die Alleinherrſchaft des göttlichen Willens zur Thatſache, von da aus konnte man Schritt für Schritt zu Höherem vordringen. Auf dieſem Umwege wurde der moraliſche Ernſt der Propheten ein Gemeingut des

---

[1]) Beachtenswert iſt namentlich, was Jeremia Kap. 14, 8. 9 vor der Zerſtörung Jeruſalems ſagt: „Du Hoffnung Israels, ſein Retter in der Zeit der Not, warum willſt Du ſein wie ein Fremdling im Lande, wie ein Wanderer, der nur zum Übernachten einkehrte? Warum willſt Du ſein wie ein überwältigter Mann, wie ein Held, der nicht zu helfen vermag, da Du doch, o Jahve, in unſerer Mitte biſt und Dein Name über uns genannt iſt! Verlaß uns nicht!“ Vgl. auch den Ausdruck Jer. 17, 12.

Volkes, der Tempeldienſt ein weſentlich höherer und damit vorerſt das wichtigſte Band, das die neue Gemeinde zuſammenhielt. So wurde der Tempel aber auch der Grundpfeiler der Geſetzesherrſchaft.

„Meine Sabbate ſollt ihr halten und mein Heiligtum fürchten, ich bin Jahve“, ſo heißt es Lev. 26, 2 am Schluſſe der Geſetzgebung von Lev. 17—26. In die Forderung der Ehrfurcht vor dem Heiligtum könnte man auch den Inhalt der Geſetzgebung Ezechiels (Kap. 40—48) und des Prieſtercodex zuſammenfaſſen. Wie viel liegt dem Ezechiel an der rechten Einrichtung und würdigen Ausſtattung des zukünftigen Tempels, an der Feſtſetzung der gottesdienſtlichen Ordnung! Wie ängſtlich iſt er bedacht, die Heiligkeit des Ortes in jeder Rückſicht zum Ausdruck zu bringen und zu ſichern, ihn vor jeder Entheiligung zu ſchützen! Wer den Tempel recht fürchtet und ehrt, der ehrt den Jahve. Als Jahve in den neuen Tempel einzieht und damit die Theokratie wieder aufrichtet, ſagt er zum Propheten: „Menſchenkind, das iſt der Ort meines Thrones und der Ort meiner Fußſohlen, woſelbſt ich inmitten der Söhne Israels wohnen will in Ewigkeit, und nicht werden fortan die von Israels Hauſe meinen heiligen Namen entweihen, ſie und ihre Könige durch ihre Hurerei und durch die Leichen ihrer Könige bei ihrem Tode. Da ſie ihre Schwelle neben meine Schwelle ſetzten und ihren Pfoſten neben meinen Pfoſten und nur eine Wand zwiſchen mir und ihnen war, und ſo entweihten ſie meinen heiligen Namen durch die Greuel, die ſie thaten, und da vertilgte ich ſie in meinem Zorn. Nun aber ſollen ſie ihre Hurerei und die Leichen ihrer Könige von mir fernhalten, und ich will in ihrer Mitte wohnen in Ewigkeit“ (Ez. 43, 7 ff.). Mit dieſen Worten nimmt Jahve ſeinen früheren Sitz wieder ein. Er ſpricht von den Urſachen, um deretwillen er ihn einſt verlaſſen habe, und als ſolche nennt er den Götzendienſt, der im Tempel getrieben wurde und daneben die unmittelbare Nähe der Königsburg und der Königsgräber. Die Stelle verliert einigermaßen ihr Auffallendes, wenn man bedenkt, daß alle Sünde Israels öfter als Befleckung des Heiligtums vorgeſtellt wird (Lev. 15, 31; 20, 3. Ez. 5, 11 vgl. Lib. Jub. 30). Dieſer Gedanke liegt ja auch den Sühnfeiern Ezechiels und dem großen

Verſöhnungstage zugrunde. Durch die ängſtlichſte Sühnung aller Schuld will man der Möglichkeit vorbeugen, daß Jahve ſein Heiligtum noch einmal verlaſſe, das eben durch die Sünde des Volkes immer von neuem entweiht wird. So macht Ezechiel und nach ihm der Prieſtercodex das Heiligtum zum Lebenszentrum der Theokratie. Auch äußerlich liegt nach Ezechiel der Tempel in der Mitte des Landes wie im Prieſtercodex die Hütte inmitten des Lagers, und auch äußerlich geht aller Segen von ihm aus. Die Tempelquelle verwandelt die Wüſte Juda in einen Garten und macht das Tote Meer geſund (Ez. 47. Jo. 4, 18. Sach. 14, 8). Ebenſo ergab es ſich jetzt als eine ſehr einfache Konſequenz, daß man die Einheit des Heiligtums in Geſtalt der Stiftshütte in die moſaiſche Zeit zurücktrug. Schon Jer. 7 und in dem Einſchub 1 Sam. 2, 27 ff. erſcheint Silo als die Vorgängerin Jeruſalems, wie das ja allerdings nahe genug lag.

Nicht als das letzte der hier in Betracht kommenden Ereigniſſe iſt wohl die Rückkehr der Exulanten zu bezeichnen. Jahve machte ſein Wort wahr, vom Ende der Erde führte er ſein Volk zu ſeinem Berge zurück und gab ihm wieder Pflock und Zaun an der heiligen Stätte (Esr. 9, 9. 10). Auf dieſer Thatſache beruhte die Exiſtenz und zu einem guten Theil das Selbſtbewußtſein des Judentums, damit aber auch das Anſehn des zweiten Tempels, neben dem die Höhen nun nicht mehr in Betracht kamen. Von der größten Bedeutung war dies Ereignis namentlich auch für die im Lande zurückgebliebenen Israeliten und Halbisraeliten, die nun alle Zulaſſung zu der Stätte verlangten, zu der ſie freilich auch ſchon früher wohl wallfahrteten (Jer. 41, 5). Anders empfanden die meiſten der zunächſt Betheiligten. Die glänzenden Hoffnungen, die man an den Fall Bebels und die Möglichkeit der Rückkehr geknüpft hatte, liefen in eine große Enttäuſchung aus. Die neue Gemeinde befand ſich namentlich am Anfang im Vergleich zu ihren Anſprüchen in einer höchſt erbärmlichen Lage, eine allgemeine Entmutigung und Verzweiflung bemächtigte ſich der Gemüter. Anfangs unternahm man nicht einmal die Wiederherſtellung des Tempels, zum Teil wohl auch aus Beſorgnis, ihn nicht würdig genug aufführen zu können. Erſt unter der Regierung

des Darius (Esr. 5) ſetzten Haggai und Sacharja es durch, daß das Werk in Angriff genommen und durchgeführt wurde. Es war ein armſeliger Bau, und zweifelnd ſah man ein Haus entſtehn, das ſo wenig geeignet ſchien, die Majeſtät des Königs aller Welt in ſich aufzunehmen. Dennoch knüpften jene Propheten an die Vollendung des Werkes die höchſten Hoffnungen. Ohne den Tempel war die Gegenwart Jahves in der Gemeinde nun einmal nicht denkbar, wenn aber die Wohnung Jahves wiederhergeſtellt war, dann ſchien auch ſein Kommen (Sach. 1, 16; 2, 19. 14ff.; 8, 3) und die meſſianiſche Zeit in die nächſte Nähe gerückt, wo dies Haus von aller Welt aufgeſucht und mit den Schätzen aller Welt geſchmückt werden ſollte. Unmittelbar ſchien dieſe Zeit bevorzuſtehn. Haggai und Sacharja glaubten in Serubbabel den meſſianiſchen König zu erkennen, dem Sacharja übrigens den Joſua als meſſianiſchen Prieſter an die Seite ſtellt (Hagg. 2, 6ff. 20ff. Sach. 6, 10ff). Der Tempel iſt der Leuchter von Sach. 4.

Der Tempel entſtand von neuem, aber die meſſianiſche Zeit blieb aus, in kümmerlichen Verhältniſſen friſtete die Gemeinde durch die Jahrhunderte ihr Daſein. Nach allgemein jüdiſcher Anſchauungsweiſe ſagte man, daß Jahve in dem neuen Tempel nicht recht eigentlich wohne. Jahve war dort und war auch nicht dort. In dieſer Antinomie bewegte ſich die Wertſchätzung des neuen Heiligtums. Einigermaßen wird dabei überhaupt der Fortſchritt der religiöſen Reflexion mitgeſpielt haben. Der Glaube, daß Jahve wirklich im Tempel gegenwärtig ſei, widerſprach der Idealität des prophetiſchen Gottesglaubens. Es war leichter, an dem überlieferten Glauben, daß Jahve in einem ſeit lange beſtehenden Heiligtum gegenwärtig ſei, feſtzuhalten, als dasſelbe von einem neu erbauten anzunehmen. Die Propheten ſelbſt redeten vielmehr von einer zukünftigen Gegenwart Jahves als von der jetzigen. Aber für die Zukunft wurde die Thatſächlichkeit derſelben überall feſtgehalten und wenn ſie der nachexiliſchen Gemeinde für die Gegenwart nicht als volle Thatſache galt, ſo folgerte man das vor allem aus der elenden Lage Jeruſalems. Wäre Jahve wirklich ſchon im Tempel gegenwärtig geweſen, dann hätte ſeine Herrlichkeit dem Elende ſeines Volkes längſt ein Ende machen müſſen.

Sobald man das bisherige Ausbleiben der messianischen Zeit, die Sünde und das Elend des Volkes ins Auge faßte, hieß es, Jahve werde erst kommen. „Bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet“ (Mal. 3, 1. 2. 24 vgl. Jes. 24, 23; 26, 21. Sach. 9, 8; 14, 3. 5). Ebenso ist Dan. 9, 24 die Salbung des Allerheiligsten wohl der Einzug Jahves in dasselbe. Sein Kommen zum Tempel erscheint überhaupt als ein zusammenfassender Ausdruck der messianischen Hoffnung. Für gewöhnlich betrachtete man aber Jahve durchaus als im Tempel gegenwärtig. Die Vorstellung von seiner unmittelbaren Gegenwart auf Sion beherrschte den Kultus der Gemeinde und das Gebet des Einzelnen, und so oft man sich des schon Erreichten freute und über die Möglichkeit und Notwendigkeit der messianischen Zukunft reflektierte, sagte man, Jahve sei schon da (Jo. 2, 27; 4, 16f. 20 vgl. 4, 12). Man muß sogar anerkennen, daß die Heiligkeit des Tempels auch nach dem Exil noch stieg [1]).

Der Gottesdienst im Tempel hatte nach dem Exil einen durchaus gesetzlichen Charakter, d. h. man übte ihn nicht nur dem Gesetze gemäß, sondern überhaupt nur, weil das Gesetz ihn vorschrieb. Der heidnische Opfergedanke war hier völlig vernichtet, aber auch die Symbolik, die ihm ursprünglich zugrunde lag, trat hinter seinem gesetzlichen Charakter wesentlich zurück. Gewiß verbanden sich dabei mit den verschiedenen Opfern und Zeremonieen verschiedene Stimmungen des Gebetes, der Bitte, des Dankes und Lobes, der Freude und der Trauer. Sofern aber für alle diese Stimmungen und alle festlichen Gelegenheiten der Ausdruck derselben im gesetzlichen Opfer normiert war, konnte dieses letztere um so weniger als Äußerung der Andacht genügen. Die mannigfaltige Stimmung der Gemeinde verlangte einen freieren Ausdruck und fand ihn im Tempelgesang, der gerade in nachexilischer Zeit einen so

---

1) David, der der späteren Zeit als das Ideal ihrer Frömmigkeit galt, hat nach der Chronik seiner Regierung wesentlich mit der Vorbereitung des Tempelbaus und des Tempeldienstes verbracht, wozu Gott ihm mit eigener Hand den Bauplan aufgezeichnet hatte (1 Chr. 28, 19). Er selbst durfte als Kriegsmann den Tempel nicht bauen (1 Chr. 22, 8 vgl. dag. 1 Kön. 5, 17. 2 Sam. 11, 11).

hohen Aufſchwung gewann. Dieſem Umſtand verdanken wir den reichhaltigen Einblick, den uns der Pſalter in altteſtamentliche Frömmigkeit giebt. Und wie ſehr ſich dieſelbe eben um den Tempel drehte, ſoll nun gezeigt werden. Freilich werden Tempellieder an ſich oft keinen allgemeingültigen Maßſtab für die Bedeutung eines Tempels geben, aber hier trifft das im großen und ganzen ohne Zweifel zu.

Wenn ich nun die Bedeutung, die der Tempel für die nachexiliſche Zeit hatte, auf Grund des Pſalters zu ſchildern ſuche, ſo ſetze ich allerdings voraus, daß die große Mehrzahl der hier in betracht kommenden Pſalmen nachexiliſch iſt. Betreffs der weitaus meiſten derſelben wird das faſt allgemein jetzt zugeſtanden, betreffs einiger iſt im Folgenden ein Beweis dafür unternommen. Damit ſoll nicht behauptet werden, daß alle hier behandelten Pſalmen der nachexiliſchen Zeit entſtammen, wohl aber darf ich ſie ſämtlich für dieſe Zeit deshalb benutzen, weil der Pſalter das Geſangbuch der jüdiſchen Gemeinde war. Es iſt ein durchaus einheitliches Bild, das uns die Pſalmen von der Wertſchätzung des Heiligtums geben, wie viele Züge desſelben man auf die vorexiliſche Zeit zurücktragen darf, iſt im Einzelnen ſchwer zu beſtimmen und ſoll hier nicht unterſucht werden, in ſeiner Geſamtheit gilt es nur für die nachexiliſche Periode.

Aufs ſtärkſte wird in den Pſalmen die Realität der Gegenwart Jahves in der Stadt Gottes (46, 15; 48, 2. 9; 87, 3; 101, 8. vgl. 83, 13) auf dem Berge Sion betont, der heilige Berg heißt deshalb nachdrückich der Schemel von Jahves Füßen (99, 5; 132, 7. Klagel. 2, 1. Ez. 43, 2). An und für ſich war dieſe einzigartige Würde des Berges Sion freilich unerklärlich, äußerlich hatte er nichts, was ihm zu dieſer Ehre hätte verhelfen können. Die viel höheren Berge Baſans wären ſonſt vielleicht eher zur Wohnung Gottes geeignet erſchienen, ſie beneiden den Sion deshalb, indeſſen giebt hier wie ſonſt die göttliche Erwählung den Ausſchlag (68, 16 ff.; 78, 67 ff.; 132, 13). Jahve hat, nach-

dem er einmal nach Kanaan gekommen ist (68, 8f.; 76, 3; 114) und Ephraim verworfen hat (78, 67ff.), sich den Sion zum Wohnsitz erkoren, den er mehr liebt als alle anderen Wohnungen Jakobs (87, 1). Ewig will er hier bleiben (68, 16f. 132, 14), so fest wie die Höhen des Himmels hat er hier sein Heiligtum gebaut und es auf ewig wie die Erde gegründet (78, 69.) Deshalb erscheint der kleine und unscheinbare Berg (42, 7) geradezu als der festeste Punkt in der ganzen Welt, auf den Zion wird übertragen, was sonst nur von Gott gilt: er kann nicht wanken und fallen, ob auch alles wankt und fällt (125, 1.) Die Festigkeit des heiligen Berges ist Bürgschaft und Ausdruck des Glaubens an Israels Erwählung und Zukunft.

Zum heiligen Berge wandte man sich beim Gebet (3, 8; 99, 9; 138, 2) oder, wie es ausdrücklich heißt, zum Allerheiligsten des Tempels (28, 2), so hielten es auch die Verbannten im babylonischen Exil (1. Kön. 8, 48. Dan. 6, 11) und seitdem alle Juden innerhalb und außerhalb Palästinas. Denn vom Sion kam die Erhörung dessen, der Himmel und Erde gemacht hatte, es war der Ausgangspunkt der Hilfe für das ganze Volk wie für jeden Einzelnen, (3, 5; 9, 12; 14, 7; 20, 3; 65, 3; 128, 5; 134, 3), auch für den, der aus weiter Ferne zu den Bergen Judas die Augen erhob (121, 2. Jon. 2, 8). Beachtenswert ist, daß dabei in demselben Sinne gelegentlich mit offenkundiger Absichtlichkeit auch der Himmel als der Sitz Jahves bezeichnet wird (vgl. 14, 7; 20, 3 mit 14, 2; 20, 7.) Wohl empfand man, daß die allzu starke Betonung der Gegenwart Jahves im Tempel seiner Ueberweltlichkeit einigermaßen Abbruch thue, zumal die Äußerlichkeit des Tempels und seine Schicksale der göttlichen Allmacht und Würde wenig entsprachen, man redete deshalb auch mit Absicht von seinem himmlischen Sitz und Palast (2, 4; 11, 4; 18, 7; 29, 9; 103, 19; 123, 1.) Sehr begreiflich ist das auch an Stellen wie Mi. 1, 2. Hab. 2, 20 (vgl. Mi. 3, 12 und dagegen Am. 1, 2) [1]). Aber so sehr man sich jenes Widerspruchs

[1]) Dagegen scheint es mir keineswegs sicher, daß die Vision Jes. 6 im himmlischen Palast spielt. Ist es nicht das Gebäude von Menschenhand, das unter dem Rufe der Seraphim erbebt (Jes. 6, 4)?

bewußt war, in Sion war die Herrlichkeit Jahves gleichsam latent schon vorhanden, die hier in Zukunft eclatieren sollte. Es war das nicht nur ein Rest des altertümlichen Glaubens, wonach Jahves Macht auf sein Land einigermaßen beschränkt war, nein, mit dem Berge Sion besaß das Volk gleichsam seinen Gott, hier war der eine Punkt, wo Himmel und Erde einzigartig in einander flossen. Die Unzertrennlichkeit der Verbindung von Gott und Volk war nicht anders vorstellbar, als daß er an einem Orte wahrhaft inmitten seines Volkes weile.

Insbesondere schien die gesamte Existenz der Gemeinde im heiligen Lande auf der Gegenwart Jahves im Tempel zu beruhen. Hier lebte man im eigentlichsten Sinne unter Gottes Obhut. Die Könige, die früher mit dem Schwert das Volk beschützt hatten, waren nicht mehr da und den Heiden erlegen, jetzt hatte man nur einen unsichtbaren König, der mit unsichtbaren Mächten sein Volk gegen die Heiden verteidigte. Wohl lebte man unter heidnischer Herrschaft, und Heiden gab es sogar im heiligen Lande, aber auf die Dauer durfte ihr gottloses Scepter nicht auf dem Erbteil der Gerechten ruhen (125, 3), die Heiden mußten zuletzt aus Jahves Lande verschwinden (10, 16) und wenn sie sich an seinem Volke vergreifen wollten, kläglich enden (14, 6; 36, 13), wie einst Sanherib am heiligen Berge gescheitert war (48, 5 ff.; 76, 2 ff). Mochte die Erde umgekehrt werden, mochten die Berge im Herzen der Meere wanken, die Meereswogen sieden und brausen, inzwischen erfreute ein Strom göttlicher Gnadenerweise die heilige Stadt, in deren Mitte Jahve wohnte. Wenn die Not kam und die Heiden das Volk Jahves bedrohten, lange konnte es nicht währen, Jahve ließ seinen Donner erschallen, dann zagte die Erde. Auf seinen Wink mußte aller Krieg bis an die Enden der Erde aufhören, bis alle Welt erkannte, daß der Gott auf Sion allein Gott sei und allein Herr sein wolle auf Erden (46). Alles und jedes Glück war der heiligen Stadt sicher, hierher hatte Jahve den Segen bestellt (133, 3), er war mit seiner Nähe unzertrennlich verbunden (132, 14 ff.). Hier lebte man unter dem Schirm des Höchsten und unter Schatten des Allmächtigen (91, 1), wie die Küchlein unter den Flügeln der Henne (36, 8 f.; 61, 5. Ruth 2, 12).

Wohl denen, die hier weilten! Sie mußten immer wieder Urſache finden, die göttliche Güte zu preiſen (84, 5).[1])

Dieſe alles überragende Bedeutung des Tempels führte zu der Vorſtellung, daß eigentlich nur Jahve im Lande anſäſſig ſei, die Israeliten dagegen ſeine Beiſaſſen und Fremdlinge oder Gäſte (5, 5). Ja es war, als ob es im ganzen Lande eigentlich nur ein Haus gäbe, unter deſſen Schatten das ganze Volk weilte. Das Wohnen im heiligen Lande und in der Nähe des Tempels bezeichnete man hyperboliſch gern als ein Wohnen im Hauſe Gottes (23, 6; 27, 4; 84, 5) in ſeinem Zelte (15, 1) oder in ſeinen Vorhöfen (65, 5), und alle Güter des Landes erſchienen nun als Güter des Hauſes Jahves (36, 9; 65, 5), die dieſer wie ein gütiger Wirt dem Volke beſcherte. Für dieſe Vorſtellung gab es Anknüpfungspunkte aus älterer Zeit, es iſt aber kaum zu bezweifeln, daß ſie in ihrer vorliegenden Geſtalt auf die ſpätere Wertſchätzung des einen Tempels und des Zugangs zu ihm zurückgeht[2]). Mit großer Entſchiedenheit iſt freilich Hupfeld (zu Pſ. 5, 5 ff.; 15, 1; 27, 4 ff.) gegen dieſe Meinung aufgetreten. Er wendet ein, daß der Wortſinn 5, 5; 15, 1 u. ſ. w. keine Anwendung auf den Tempel leide, da man ja im Tempel nicht wohnen konnte und durfte. Auch 5, 8 ſei das Haus Jahves nicht der Tempel, ſondern im allgemeinen Sinne die Wohnung Gottes, von menſchlichen Wohnungen und der gaſtlichen Aufnahme darin entlehnt. Es ſei ein Bild des Schutzes und der Freundſchaft oder der Gemeinſchaft Gottes, deren der Menſch gewürdigt werde. Wohl aber leide dieſer allgemein menſchliche Begriff Anwendung auf den ſpezifiſchen Begriff des Gotteshauſes, den Tempel und den Beſuch desſelben. In Pſ. 5, 8 ſchlage der erſtere Begriff in der zweiten Vershälfte entſchieden in den letzteren um. Ähnlich erklärt Hupfeld 15, 1 das Verhältnis der beiden Versglieder zu einander. Die Künſtlichkeit und Unrichtigkeit dieſer Erklärung leuchtet ein, ſie kehrt

[1]) Vgl. noch Apoc. Bar. 71, 1.

[2]) Hoſ. 8, 1 iſt das Haus Jahve wohl etwa ebenſo geſagt wie das Haus Israel, es iſt Jahves Land, das Hoſ. 9, 15 auch als ein wirkliches Haus vorgeſtellt iſt. Aber dieſe Vorſtellung gewann einen ganz anderen Charakter, ſeitdem ſie auf das einzige Heiligtum in Jeruſalem bezogen wurde.

das wirkliche Verhältnis geradezu um. Als Jahves Gaſt und Hausgenoſſe fühlte der Israelit ſich doch wohl zuerſt beim Opfermahl im Tempel, und von da aus iſt dieſe Vorſtellung auf das Leben im heiligen Lande und das geſamte Verhältnis des Volkes zu Jahve übertragen. Auch laſſen die einzelnen Stellen in Wahrheit keine andere Auffaſſung zu. Pſ. 36, 8 ff. gipfelt das Lob der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit darin, daß Jahve die Menſchenkinder unter dem Schatten ſeiner Flügel d. h. ſein Volk bei ſeinem Heiligtum Zuflucht finden läßt. Seine Gläubigen, die hier leben, fühlen ſich wie ſeine Hausgenoſſen, die Güter, die ſie genießen, ſind die köſtlichen Speiſen, die der reiche Hausherr ihnen bietet. Hier iſt die vielgeſuchte Lebensquelle zu finden, Jahves Freundlichkeit bereitet ihnen das höchſte Glück. Wenn der Dichter daher bittet, daß Jahves Gnade und Gerechtigkeit ſeinen Frommen erhalten bleiben möge, ſo faßt er das in den Wunſch, daß der Fuß des Hochmuts nicht an ihn kommen und die Hand der Gottloſen ihn nicht verjagen möge, daß die Heiden ihn nicht von der heiligen Stätte wegreißen. Meines Erachtens ergiebt ſich aus V. 12 der Sinn des Vorhergehenden deutlich genug. Das Haus Jahves iſt im Grunde doch ſein Heiligtum und nicht bloß ſein Gnadenbereich. Wenigſtens iſt der letztere vor allem als der Umkreis des Heiligtums vorgeſtellt. Auch das Bild von der Mahlzeit knüpft an die Opfermahlzeit an, wenn es auch wie Jeſ. 25, 6 einen viel weiteren Sinn hat.

Sogar der Gedanke der Erwählung Israels fand den Ausdruck, daß Jahve die Gemeinde in der Nähe ſeines Heiligtums dulde. „Heil dem, den du erwählſt und dir nahe bringſt, daß er deine Vorhöfe bewohne.“ So heißt es Pſ. 65, 5 von der Gemeinde, der allgemeine Charakter des Pſalms als eines Erntedankliedes läßt keinen Zweifel über den Sinn. Hyperboliſch treten die Vorhöfe an die Stelle des heiligen Landes und die Güter des Landes d. h. der Ernteſegen erſcheint deshalb als „das Gut des Hauſes Jahves, ſeines heiligen Tempels“. Die letztere Vorſtellung lag hier um ſo näher, als der Ernteſegen zuerſt am Feſt in fröhlicher Mahlzeit im Tempel genoſſen wurde, wo der Menſch ſich von jeher als Gottes Gaſt betrachtete. Hiernach heißt Israel

auch wohl 148, 14 קרבו עם das Volk, das zu Jahves Nähe zugelaſſen wurde (Ez. 40, 46). So war denn auch die Hoffnung für die Zukunft der Gemeinde ganz kurz auszudrücken: „Die Söhne deiner Knechte mögen wohnen bleiben und ihr Same vor dir feſtgewurzelt ſein.“ So heißt es Pſ. 102, 29, wo freilich der Zuſammenhang dieſen Ausdruck an die Hand gab. Das furchtbarſte, was ſich dagegen für den Beſtand der Gemeinde denken ließ, war die Vertreibung aus Jahves Nähe. Man war aber auch gewiß, daß Jahve das nicht dulden werde (36, 11 ff.).

Was aber ſo von der Gemeinde im ganzen gilt, das gilt erſt recht von dem einzelnen Frommen. Die perſönliche Religiöſität gewann eben dadurch eine ſo große Lebendigkeit, daß jeder Einzelne die Gottheit in unmittelbarer Nähe hatte und jederzeit vor ſie treten konnte. Denn damit ſchien dem Einzelnen das höchſte Gut verbürgt zu ſein. Immerdar im Hauſe Jahves zu wohnen, das war der größte Wunſch, mit deſſen Erfüllung Gutes und Barmherzigkeit auf Lebenslänge geſichert war (23, 6; 27, 4 ff.). Ein größeres Glück war nicht zu denken und wehe dem, der aus Jahves Nähe weichen mußte! Mit welcher Sehnſucht blickte man auf das Heiligtum hin, wenn man fern von ihm leben mußte (42. 43. 61. 63. 84)! Ein ſolcher beneidete die Schwalbe, die bei Jahves Altären niſten durfte (84, 4). Der vornehmſte und reichſte Herr öffnete hier dem geringſten ſeiner Unterthanen ſein Haus, bewirtete ihn aufs gütigſte und ließ ihn an der Pracht ſeines Palaſtes ſich weiden (27, 4). So wurde die Gottheit dem einzelnen vertraut, zum Gaſtfreund und Patron. Im Heiligtum fand man Schutz vor allen Übeln des Lebens, Jahve gewährte Zuflucht vor allen Feinden jederart, er verſteckte ſeinen Schützling auch vor dem Hader der Zungen (27, 5; 31, 21). So fühlte der einzelne ſich wie ein grünender Ölbaum, der aus dem Boden der Vorhöfe unverwüſtliche Lebenskraft zog (92, 14; 52, 10) [1]). Umgekehrt glaubte aber auch derjenige, den Jahve in ſein Haus einließ und der ſeinerſeits mit anhänglicher Treue ſich zum Tempel hielt, für Gott von einem gewiſſen Wert zu ſein. Er

1) Für die ſpätere Zeit vgl. Philo de mon. (Opp. ed. Mang., p. 228)

hoffte verſchont zu werden, wenn die Sünder dahingerafft wurden (26, 8 f.).

Wenn der Glaube an den Schutz des Heiligtums für den einzelnen wie für die Geſamtheit auch oft genug zu einem ſchlimmen Wahn wurde, für die Beſſeren hatte die Nähe Gottes auch einen furchtbaren Ernſt. Nicht für jeden bot die heilige Stätte Schutz und Sicherheit (84, 12), für die Gottloſen war Jahve wie ein freſſendes Feuer, das mit ewiger Glut brannte, Jahve duldete ſie nicht in ſeiner Nähe [1]). Auch die göttliche Gerechtigkeit mit ihrer unerbittlichen Vergeltung waltete hier, wie es auch die Pflicht Davids war, alle Morgen aus der Stadt Jahves alle Übelthäter auszurotten (101, 8). „Du biſt nicht ein Gott, dem Gottloſigkeit gefällt, nicht darf bei dir weilen der Böſe.“ Welcher Gedanke hierbei im Hintergrund ſteht, zeigt der Zuſammenhang: „Ich aber durch deine große Güte darf eingehen in dein Haus, anbeten gegen deinen heiligen Tempel in deiner Furcht“ (5, 5 ff). Die eigene Rettung und die Vernichtung ſeiner gottloſen Feinde erwartet der Dichter von der Güte und Gerechtigkeit des im Tempel wohnenden Gottes. Seine Feinde erreicht hier unfehlbar die gerechte Vergeltung, ihm ſelbſt ſichert dagegen die göttliche Gnade den Zutritt zum Heiligtum und damit zugleich den göttlichen Schutz und die Erhörung ſeiner Gebete. Für den einzelnen wie für die Gemeinde war deshalb der Zutritt zum Heiligtum die Bürgſchaft ſeiner Rechtfertigung, unter Umſtänden die Rechtfertigung ſelbſt. So heißt es 118, 19. 20 nach einem Siege über Israels Feinde: „Öffnet mir die Thore der Gerechtigkeit, daß ich eingehe und dem Jahve danke. Dies iſt das Thor Jahves, Gerechte gehen darin ein.“ Freilich iſt צדיקים V. 15 vielleicht ſchlechtweg Bezeichnung Israels, aber das Wort wird V. 20 wenigſtens mit Bewußtſein im Sinne des Gerechtſeins und Gerechtfertigtſeins geſetzt. Jahve hat die Gemeinde zuerſt gezüchtigt, dann aber gerettet (V. 13—18. 21 ff.), gerechtfertigt zieht ſie jetzt durch die

[1]) Vgl. auch 2 Sam. 15, 25, wo freilich im ganzen Zuſammenhang ein eigentliches Schuldbewußtſein nicht zum Ausdruck kommt. David empfindet vor allem die göttliche Ungnade, die er durch Demut zu verſöhnen ſucht (16, 12).

Thore ein, die nur Gerechte betreten dürfen. Sofern aber innerhalb der Gemeinde Gottlose und Fromme einander gegenüber standen, war es ein Postulat des Glaubens, daß die ersteren vertilgt würden oder wenigstens aus dem heiligen Lande wichen, dessen Besitz nur den Frommen zukam. „Vertraue auf Jahve und thue Gutes, dann wirst du im Lande wohnen und Sicherheit genießen“ (37, 3. 9. 11. 22. 29. 34; 25, 13; 140, 13f.; 69, 37. Prov. 2, 21; 10, 30 und dag. 37, 9. 22. 28. 34. 38; 34, 17; 140, 12). Man darf fragen, ob nicht auch Stellen wie 11, 7; 16, 11; 17, 15; 41, 13 hiernach zu verstehen sind. Eine strenge Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen sollte Jahve immerfort vollziehn (Koh. 8, 10), vor allen Dingen aber wurde eine solche für die messianische Zeit in Aussicht genommen, wo die Sünder nicht im Gericht und die Gottlosen nicht in der Gemeinde der Gerechten bleiben würden (1, 5). Es handelte sich nicht nur um die Vertreibung aus Jahves Nähe, sondern auch um den Ausschluß von der messianischen Zukunft. Für die Ernsteren war es eine bange Frage: „Wer darf weilen in deinem Zelt, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge.“ (15, 1.)

Hiernach glaube ich Ps. 24 für messianisch erklären zu müssen. Nach V. 7ff. sollen die uralten, ehrwürdigen Thore Jerusalems oder des Tempels ihre Häupter erheben, damit Jahve, der herrliche König und gewaltige Kriegsheld, in würdiger Weise einziehen könne. Man muß danach annehmen, daß Jahve bis dahin entweder nicht dort wohnte oder daß er jetzt eben von einem großen Kriegszuge heimkehrt und sich dabei soviel neuen Ruhm erworben hat, daß seine alte Residenz seiner nicht mehr würdig erscheint. Nach dem Zusammenhang ist nur das letztere möglich, denn V. 3. 6 ist der Sion schon jetzt die Wohnung Jahves und der Sitz eines geordneten Jahvedienstes. Man versteht deshalb das Lied wohl von der Rückkehr der Lade aus irgendeinem glücklichen Kriege. Aber auch das ist sehr unwahrscheinlich. Handelt es sich um die Feier eines glänzenden Sieges, den Jahve soeben erfochten hat, so ist der erste Teil des Liedes nicht wohl zu begreifen. Wie konnte der Dichter dann V. 1—6 von diesem Ereigniß, das ihn nach V. 7—10 so gewaltig bewegt, völlig Um-

gang nehmen? Denn V. 1. 2 wird Jahve nur als der Herr und Schöpfer der Welt gepriesen. Weshalb beschäftigt ihn statt dessen im Eingang die Frage, wer denn den heiligen Berg betreten dürfe? Anläßlich eines eben erfochtenen Sieges erwarten wir eine solche Reflexion nicht gerade und wenn sie vielleicht auch am Platz wäre, so sollte doch zuerst auf diesen Anlaß irgendwie hingewiesen sein. Sodann kommen in diesem Psalm Ideen zum Ausdruck, die wir alle Ursache haben, erst der prophetischen Zeit zuzuschreiben. Wo wäre da aber der große glückliche Krieg, aus dem hier angeblich die Lade heimkehrt? Die Lade war ferner damals vielleicht nicht mehr vorhanden, und wenn sie noch da war, führte man sie kaum noch mit ins Feld.

Nach Ewalds Vorgang wird dieser Psalm vielfach in zwei selbständige Lieder (V. 1—6. 7—10) zerlegt, die Ewald beide für davidisch hält. Jene Trennung ist sehr schlecht begründet und diese Meinung unhaltbar. Freilich erscheint der Übergang von V. 6 zu V. 7 außerordentlich schroff, aber der von V. 2 zu V. 3 ist es nicht minder, und die Fragen V. 3. 8. 10. entsprechen einander einigermaßen (Hupfeld, Psalmen II, 96). Weit über Davids Zeit hinaus führt uns die Reflexion V. 3 ff., namentlich aber V. 6. Denn in den Worten: „Das ist das Geschlecht derer, die ihn verehren, die dein Antlitz suchen“ — liegt nicht nur die Unterscheidung von wahrem und falschem Gottesdienst (דרש und בקש פני יי), sondern auch die zwischen dem wahren und falschen Israel (דור) vor. Es ist beachtenswert, wie pointiert der Dichter sich dabei ausdrückt. Mancher möchte vielleicht auch mit Kuenen die Art, wie V. 1. 2 von der Weltschöpfung durch Jahve geredet wird, prophetisch finden. Wie aber V. 1— 6 nicht davidisch sein können, so auch nicht V. 7—10. Es ist unmöglich, hier an die Überführung der Lade Jahves auf den Zion (2 Sam. 6) oder in den Tempel (1 Kön. 8) zu denken. Die Thore des neuerbauten Tempels konnten nicht uralt heißen und die altcanaanitischen Thore der kürzlich eroberten Sionburg nicht ehrwürdig erscheinen. Die Thore werden vielmehr als uralt bezeichnet, weil Jahve von jeher dort wohnte. Der Widerspruch, den Ewald zwischen V. 7—10 und V. 3. 6. findet, besteht somit nicht. In der That stehen wir

aber wohl vor der Alternative, V. 7—10 entweder auf das historische Ereignis 2 Sam. 6 zu deuten oder die Worte in messianischem Sinne von dem zukünftigen Kommen Jahves nach Jerusalem zu verstehn. Es ist nun leicht zu zeigen, daß sich bei der letzteren Deutung ein guter Zusammenhang der beiden Teile und ein durchaus verständlicher Gedankengang ergiebt. An Jahve, dem Herrn und Schöpfer der Welt, hat nur teil, wer seinem allbekannten Willen gerecht wird. Nur wer diesen wahren Gottesdienst übt, darf die heilige Stätte betreten, nur er wird dort Segen erflehn. Im Grunde zielt der Dichter dabei von vornherein auf die Scheidung von Gottlosen und Frommen in Israel, die von der messianischen Zeit erwartet wird. Es handelt sich um das wahre Israel innerhalb des falschen, es ist wirklich vorhanden, ihm allein gehört die messianische Hoffnung von der Weltherrschaft Jahves, aber ihm ist sie auch gewiß. Diese Hoffnung ist der eigentliche Gegenstand des wahrscheinlich in Wechselchören vorgetragenen Liedes, und doch brauchte der Verfasser von vornherein nicht direkt auf sie hinzuweisen, da sie überall den Hintergrund seines Denkens bildet. Nur indirekt deutet er V. 1. 2 auf sie hin, indem er Jahve als den Herrn und Schöpfer der Welt feiert. So begreift sich's allerdings, weshalb V. 1—6 eine so ernste Erörterung dem begeisterten Aufruf V. 7—10 vorausgeht. Wir haben in der Kürze den Gesamtinhalt der messianischen Erwartungen vor uns. Wenn es sich um ein zukünftiges Kommen Jahves nach Jerusalem handelt, so macht ferner V. 3 keine Schwierigkeit mehr. Schon jetzt ist Jahve auf dem Sion gegenwärtig, aber im eigentlichen Sinne muß er erst dahin kommen, um von den uralten Thoren, wo er einstmals lange Zeit wohnte, wieder Besitz zu nehmen. Die Vorstellung von dem zukünftigen Kommen Jahves nach Sion muß ich allerdings für nachexilisch (resp. exilisch) halten, in diese Zeit weist aber auch die Ausdrucksweise in V. 7—10 meines Erachtens deutlich genug.[1])

[1]) Hierher gehört eigentlich auch Ps. 50. Wenn Jahve hier zum Gericht über sein eigenes Volk nach Sion kommt (V. 3), so ist das gewiß nicht nur ein poetisches Bild, sondern es handelt sich um das letzte Gericht, das der messianischen Zeit unmittelbar vorhergeht (V. 23). Allerdings aber redet

Überhaupt richteten ſich die Gedanken der Gemeinde noch mehr darauf, was der Tempel dereinſt werden ſollte, als auf das, was er wirklich ſchon war. Er ſtand im Mittelpunkt der meſſianiſchen Hoffnung. Jahve mußte ſeinen Namen in der Welt endlich doch einmal zu Ehren bringen, ſeine Ehre haftete aber faſt noch mehr an ſeiner heiligen Stätte als an ſeinem Volke. Seinem Hauſe ziemte Heiligkeit d. h. hier Herrlichkeit, darin mußte Jahves Herrlichkeit ſich offenbaren (93, 5), und die Schmach ſeines Heiligtums ſollte für ihn der ſtärkſte Beweggrund ſein, damit nicht länger zu zögern (Pſ. 74. 79).[1] Als dieſe unter Antiochus Epiphanes aufs höchſte ſtieg, war auch die meſſianiſche Hoffnung am lebendigſten.

Der meſſianiſche[2] König hat ſeine Macht daher, daß er auf Sion, dem heiligen Berge, eingeſetzt wird (2, 5). Hier *teilt* er den Thron Jahves, darum kann ihm die Weltherrſchaft nicht fehlen (110, 1. 2). Gottes Wohnen auf dem Sion und das Davidiſche wie das meſſianiſche Königtum ſtanden zu einander in der engſten Beziehung (78, 67 ff.). Davids größte Herrſcherſorge mußte es deshalb geweſen ſein, einen Ort für Jahve zu finden, und zum Lohne dafür und weil er ſelbſt Sion liebte und ewig dort bleiben wollte, hatte Jahve dem Hauſe Davids ewigen Beſtand verheißen (132).

Noch mehr als dem meſſianiſchen Könige wurde unmittelbar Jahve ſelbſt die zukünftige Weltherrſchaft (93, 1; 96. 10; 97, 1; 99, 1) beigelegt. Er ſollte in majeſtätiſcher Theophanie (97, 1 ff.) nach Sion kommen (96, 13; 98, 9) und hier ſein Reich aufrichten.

Jahve der Richter vielmehr als Bußprediger, was paſſender der Dichter ſelbſt thäte.

[1]) Pſ. 74 geht wohl auf die Verwüſtung des Tempels durch die Syrer. Auf כל מועדי אל V. 7 kann man ſich hierfür aber nicht berufen, das heißt nicht „alle Synagogen Gottes", ſondern „alle Feſte Gottes". Übrigens iſt der Text dort verderbt und ſchwer zu verbeſſern, denn *καταπαύσωμεν* (LXX. Syr.) hat eine bedenkliche Ähnlichkeit mit *κατακαύσωμεν* (= שרפו).

[2]) Die meſſianiſche Auslegung von Pſ. 2 erſcheint mir als die einzig mögliche. Die Gründe, die ich dafür habe, möchte ich gelegentlich in einem weiteren Zuſammenhange entwickeln.

Das ist der Gegenstand von Ps. 96—99, die teils in der vergangenen Geschichte, teils aber auch wohl in einem neulichen Ereignis ein Angeld auf die baldige und völlige Durchführung der göttlichen Weltherrschaft sehen.[1]) Jerusalem wird die Mutterstadt aller Völker (87). Dann sollten alle Völker ihn hier anbeten (68, 29 ff.; 86, 9; 96, 7 ff.), nicht nur weil er sie mit Gewalt dazu zwingt (66, 3 f.), sondern auch, weil sie aus Israels Glück auf die alleinige Gottheit des in Sion verehrten Gottes schließen (65, 3), weil er nicht nur Israel zu seinem Rechte verhilft (102, 16 ff.), sondern überall auf Erden Recht und Gerechtigkeit herstellt (93, 1; 96, 11). Zuletzt werden alle Völker dankbar anerkennen müssen, daß allein Jahves gerechtes Gericht der Welt festen Bestand giebt, und so wird Jahves Kommen nicht nur Beschämung und Schrecken, sondern auch die höchste Freude bei ihnen allen hervorrufen. Himmel und Erde und alle Kreatur jauchzt ihm dann entgegen (96, 7 ff.; 98, 4 ff.). Verlangend sieht man deshalb nach dem Zeitpunkt aus, wo Jahve von der Schar der Völker umringt auf seinen hohen Richterstuhl (auf dem Sion?) sich setzt (7, 8).[2]) Aber auch das große Freudenfest wird geschildert, das am Tage von Jahves Thronbesteigung auf dem Sion von allen Völkern gefeiert werden wird (47.)

Ich glaube, daß auch Ps. 47 nur von der zukünftigen Aufrichtung der Weltherrschaft Jahves gedeutet werden darf. Die Worte V. 6 klingen an 2 Sam. 6, 15 an, es handelt sich um

---

[1]) Es ist mir völlig unverständlich, wie Hupfeld in Ps. 97 den „gewöhnlichen Rückblick auf die große Theophanie auf dem Sinai, den Typus aller Theophanieen" finden kann. Man vgl. dagegen V. 8. Wie Hupfeld selbst zugiebt, wird V. 1—3 die Erscheinung Jahves wie gegenwärtig geschildert. Das hätte ihn aber abhalten sollen, die Perfekta in V. 4 ff. als Präterita zu nehmen; vgl. dag. V. 10 und V. 7, wo Hupfeld השתחוו willkürlich als Impt. erklärt.

[2]) Die Aussprache שִׁבָה ist zu verwerfen. Es wäre doch höchst befremdlich, wenn nur von dem Abzug Jahves nach gehaltenem Gericht die Rede wäre, nicht aber vom Gericht selbst, auf das dem Dichter doch alles ankommt (V. 9. 10). Man spreche also mit Isaaki שְׁבָה: „über ihnen setze dich auf hohen Stuhl" (Prov. 9, 3. 14).

einen Einzug Jahves in den Tempel, da nimmt er seinen heiligen Stuhl ein, von dem aus er fortan alle Völker beherrscht [1]). Dabei steht ein sinnenfälliges Ereignis in Rede, die Fürsten der Völker sind um ihren Herrn versammelt, wie sonst bei der Thronbesteigung erklingt Jubelruf und Posaunenschall (2 Sam. 15, 10. 1 Kön. 1, 34. 2 Kön. 9, 13). Deshalb wäre an die Einweihung des zweiten Tempels, wie Ewald meinte, wohl unmöglich zu denken. Man hat daher meistens auch hier an die Rückkehr der Lade aus einem siegreichen Kriege gedacht, durch den die Weltherrschaft Jahves einigermaßen verwirklicht schien. Die Weltherrschaft Jahves ist hier aber als eine vollendete Thatsache dargestellt. Der Dichter fordert alle Völker auf, mit Händeklatschen und Jauchzen dem großen Könige zu huldigen (2 Kön. 11, 12. Ps. 98, 8). Das paßt nun aber nicht, wenn Jahve jetzt eben durch blutigen Krieg die Völker unterworfen hätte. Man kann es den letzteren kaum zumuten, daß sie über eine ihnen jetzt eben zugestoßene Niederlage jubeln sollen. In Wahrheit handelt es sich aber um lauter zukünftige Dinge. Es ist willkürlich, wenn man die Imperfekta V. 4. 5 auf vergangene Thatsachen bezieht, auch die Unterwerfung der Heiden gehört erst der Zukunft an, und Israel ist noch nicht im Besitz seines (messianischen) Erbteils. Dagegen hat es keine Schwierigkeit, nach diesen Imperfektis die Perfekta V. 6. 9f. auf die Zukunft zu beziehen, die für die Imagination des Dichters bereits Gegenwart ist. Ebenso ist es ja die Imagination des Dichters, die V. 1 schon jetzt alle Völker zur Huldigung auffordert. Er schildert jenen einzigartigen Tag, wo alle Welt in großer Feier dem Jahve huldigt, wo alle Könige sich auf dem Sion versammeln und alle Völker ihn als den alleinigen König begrüßen. Das ist der Tag, wo Jahve seinen Platz auf dem Sion einnimmt. Schon jetzt sollen alle Völker und vor allem Israel, das dazu nach V. 4. 5 ganz besondere Ursache hat, ihn als den wahren König preisen.

---

1) Von einer Rückkehr Jahves in den Himmel nach vollbrachter That auf Erden ist nicht die Rede. Riehm vgl. mit Recht 1 Kön. 1, 35. 40 und מעלים 2 Sam. a. a. O.

Die Gemeinde, die ſich nach dem Exil in Judäa ſammelte, wäre ohne den Tempel undenkbar geweſen. Durch den Beſtand dieſer Gemeinde und des Tempels war aber auch die Exiſtenz der jüdiſchen Diaspora bedingt. Das war die Bürgſchaft für die einſtige Erfüllung der Zukunftshoffnungen, ohne die der Jude in der Diaspora zweifellos dem Heidentum verfallen wäre, das gewährleiſtete ihm die Realität und Macht des Gottes, der ihm auch in fernen heidniſchen Landen durchhelfen ſollte [1]). Das Gebet nach Jeruſalem und für Jeruſalem war lange Zeit das ſtärkſte Band, das die über die ganze Welt zerſtreute Judenſchaft zuſammenhielt. Das Heil Jeruſalems zu ſehen alle Tage des Lebens, das war im Grunde doch das Höchſte, was man ſich wünſchen konnte (128, 5). Wie zuckte es in allen jüdiſchen Herzen, wenn aus Judäa ſchlimme Nachrichten kamen! Immer noch ſchien Jahves Zorn kein Ende zu nehmen, von neuem empfand ein jeder aufs tiefſte die Schuld der Väter und die eigene (Neh. 1). Sion war eben für jeden Einzelnen das höchſte Gut. Daher auch die Sehnſucht und das einzigartige Heimweh, das den Juden in der Fremde nach der heiligen Stadt hinzog (137, 5), das alljährlich viele Pilger aus aller Heiden Ländern nach Jeruſalem führte.

Wie einem ſolchen Glücklichen zu Mute war, der nach langer Reiſe endlich die heilige Stadt betreten hatte, iſt uns aus mehreren Pſalmen bekannt. Unfaßlich erſchien ihm ſein Glück, und doch war es ſo: mit dieſen ſeinen Füßen hatte er in den Thoren der heiligen Stadt geſtanden. Da lag Jeruſalem vor ihm, es war einmal zerſtört, aber nun längſt wiederhergeſtellt, dichtgedrängt ſtand Haus an Haus. Er dachte daran, wie einſt in der Königszeit das ganze Volk der zwölf Stämme hier zum Feſte zuſammengekommen war [2]). Er dachte an das Haus Davids, das hier einſt geherrſcht und Recht geſprochen hatte, wie jetzt die Könige der Heiden. Und dieſe Erinnerung war für ihn nicht nur ſchmerzlich, nein, ſtolz hob ſich dabei ſein Herz. Vor allen Dingen aber fühlte

---

[1]) Vgl. noch Apoc. Bar. 80, 7.

[2]) עדות לישראל = nach einem damals für Israel gültigen Geſetze, das jetzt durch die Thatſachen abrogiert iſt.

er ſich hier eng verbunden mit allen ſeinen Brüdern weit und breit in der Welt. Mit ihnen allen ſchloß er ſich in Gedanken feſt zuſammen, im Gebet für Jeruſalem und für alle, die es liebten: „Es ſei Friede in deinem Zwinger und Ruhe in deinen Paläſten!“ So betete er um ſeiner Glaubensgenoſſen willen, die ja nichts Koſtbareres beſaßen als die heilige Stadt, und ſo betete er um des Tempels willen, deſſen Würde und Heiligkeit ihm ſo teuer war. Es iſt eine ebenſo ſchlichte wie lebendige Empfindung, die ſich im 122. Pſalm ausſpricht, nicht viel anders iſt es im 48. Pſalm, obwohl ſich hier ein erhabnerer Ton einmiſcht. Das nachexiliſche Jeruſalem war bis auf die Makkabäer kaum eine glänzende Stadt zu nennen, aber der Begeiſterung des Pilgers erſchien ſie doch überaus herrlich (vgl. 50, 1). Jeruſalem war doch die einzig wahre Königsſtadt, in Sanherib war einſt alle Macht der Welt an ihr zuſchanden geworden. Jetzt ſtand ſie da in ſtolzer Ruhe: „Gott iſt in ihren Paläſten, ein bewährter Hort.“ Deshalb kann keine Enttäuſchung in dem Pilger aufkommen: „Wie wir's gehört haben, ſo haben wir's geſehen, in der Stadt Jahves Sebaoth, in der Stadt unſeres Gottes, Gott ſchützt ſie auf ewig.“ Im Tempel hat der Pilger dieſe Güte Jahves gelobt, im Verein mit Juden aus aller Welt hat er ſich über die Herrlichkeit ſeines Gottes gefreut. Jahves Name wird in der ganzen Welt geprieſen, namentlich dafür, daß ſeine Gerechtigkeit die heilige Stadt nicht verläßt. Ehe ſich der Pilger aber zur Heimkehr wendet, umkreiſt er noch einmal die heilige Stadt, er zählt ihre Türme, er muſtert ihre Mauer und durchforſcht ihre Paläſte, um ſeinen Kindern daheim davon erzählen zu können. Denn für ihn ſelbſt ſtrahlt dies alles im herrlichſten Lichte: „Da iſt Jahve, unſer Gott, immer und ewig, er wird uns leiten“ [1]).

---

[1]) Betreffs des 48. Pſalms hat meines Erachtens Duhm („Theol. der Proph.“, S. 266) das Richtige geſehen. Wenn es V. 13 heißt: „Gehet um Sion und umkreiſet es, zählt ſeine Türme, muſtert ſeinen Wall, durchforſcht (?) ſeine Paläſte, damit ihr davon erzählet dem künftigen Geſchlecht“ —, ſo hätte das im Munde eines Paläſtinenſers doch nur Sinn, wenn die Stadt eine wirkliche Belagerung durchgemacht hätte, und mit Mauerbrechern, Brandpfeilen und Balliſten angegriffen wäre. Auch dann wäre der Ausdruck ſehr befremd-

Auch Ps. 84 handelt von der Wallfahrt nach Jerusalem. Es war eine weite und beschwerliche Reise, aber die Wüste erschien dem Reisenden wie ein wasserreicher Garten, statt abzunehmen, wuchsen seine Kräfte, je näher er zu dem Ziele seines Verlangens kam. Leider ist aus dem stark entstellten Texte nicht zu ersehen, ob der Dichter selbst ein Pilger ist, oder ob er, außerstande, selbst die Fahrt zu unternehmen, sich dieselbe in der Phantasie ausmalt. Das erstere ist mir wahrscheinlicher. Man muß dann wohl annehmen, daß der Verfasser der V. 11 ausgesprochenen Empfindung auch Folge gegeben, d. h. eine sichere Existenz im heidnischen Lande mit einer unsicheren in Jerusalem vertauscht hat. Er ist dann auch wohl selbst jener Sperling (V. 4). Auch Ps. 61. 63 gehören wohl hierher, die aber ebenfalls die ihnen zugrunde liegende Situation nicht deutlich erkennen lassen.

Am lebendigsten tritt uns endlich die Beziehung des einzelnen Frommen zum Tempel im 42. und 43. Psalm entgegen, der in gewisser Hinsicht das schönste Lied im Psalter ist. Der Dichter ist aus dem heiligen Lande in die Heidenwelt verschlagen und wird dort durch den Zwang äußerer Verhältnisse, vielleicht als Gefangener oder Sklave, festgehalten. Da denkt er mit der heißesten Sehnsucht an die Heimat, an das Land der Hermonberge und des Jordan [1]), im Grunde aber allein an den Tempel, die Wohnung des lebendigen Gottes. Wann wird er wieder heimkehren und

---

lich. Aber zu einer Belagerung ist es nach V. 5—7 nicht gekommen. Überhaupt versteht man das Lied am besten im Munde eines fernher gekommenen Pilgers. Daß übrigens V. 5—7 wenigstens u. a. auch an Sanherib gedacht wird, ist sehr wahrscheinlich, aber die Zeit Sanheribs lag für den Dichter vermutlich weit dahinten.

1) Gewöhnlich versteht man unter מארץ ירדן וחרמונים V. 7 den gegenwärtigen Aufenthalt des Dichters, aber eine Angabe darüber wird durchaus nicht erwartet. Vielmehr ist das Land des Jordan und der Hermonberge, wie Olshausen richtig urteilt, eine Bezeichnung des gesamten heiligen Landes, näher vielleicht Galiläas, unmöglich kann damit aber ein einzelner Winkel im Norden des Landes im Gegensatz zu Jerusalem bezeichnet sein. Das letztere möchte übrigens in מהר מצער stecken. מן steht temporal wie Hos. 2, 10. So stimmen auch allein die beiden Vershälften zu einander: in meinem gegenwärtigen Elend denke ich an mein früheres Glück.

Jahves Angeſicht ſchauen dürfen! Sonſt hatte er wohl als Sänger die fröhliche Feſtkarawane zum heiligen Berge geleitet, und nun war er weit draußen in der gottloſen Welt und in der denkbar furchtbarſten Lage. Statt der jubelnden Glaubensgenoſſen von ehedem umgiebt ihn die höhnende Rotte der Heiden, deren Spott gegenüber er wehrlos iſt, ja der ihn im innerſten Herzen trifft. Jahve, denkt er, iſt ſeines Angeſichtes Heil und ſein Gott, d. h. ſein perſönlicher Gott, auf den jeder einzelne Fromme ein Anrecht hat, und auf deſſen Hilfe er für ſich zuverſichtlich hoffen darf. Dieſer ſein Gott ſollte ihn auch mitten in der Heidenwelt beſchützen und ihn gar befreien und zu ſeinem Heiligtum bringen. Das iſt's, was den lauten Spott der Heiden hervorruft. Sie verhöhnen ſeinen Glauben an die alle Welt durchdringende Allmacht des kleinen Judengottes. Sie würden es vielleicht zugeben, daß Jahve im nächſten Bereich ſeines Tempels etwas vermöge, aber die unerhörte Prätenſion des Juden, daß ſein Gott auch inmitten der Heidenwelt jedes Glied ſeines Volkes ſchützen könne und müſſe, erſcheint ihnen lächerlich und übrigens durch die Thatſachen widerlegt. Sie brauchen ja nur auf die erbärmliche Lage des Juden hinzuweiſen und fragen höhniſch: wo iſt nun dein Gott? Der Dichter teilt dieſe heidniſche Denkweiſe nicht, für ihn iſt die überall hin reichende Macht ſeines Gottes ein Poſtulat ſeines Glaubens. Jahve kann ihn retten und ſoll ihn retten, gegenwärtig hat er ihn nur für einen Augenblick verlaſſen und verſtoßen. Aber in gewiſſem Maße ſteckt jene Denkweiſe, daß Jahve nur in ſeinem Lande etwas vermöge, auch ihm in den Gliedern. Die Frage der Heiden: „wo iſt nun dein Gott" geht ihm durch Mark und Bein. Wirklich ſcheint ja ſeine Not die Ohnmacht ſeines Gottes zu beweiſen. Das volle Gefühl des göttlichen Schutzes hätte er doch nur in der Nähe des Tempels, deshalb verlangt ihn auch ſo nach der Heimat. Das iſt der Hintergrund der Worte: „Was biſt du ſo gebeugt meine Seele und tobſt mir ſo ſehr!" Aber in dieſer Not verzweifelt er nicht. Es mag ja ſein, daß die Macht Jahves ſich hier im heidniſchen Lande nicht ſo unmittelbar äußert, wie in der Nähe des Tempels, aber helfen kann Jahve doch. Der mächtigſte König herrſcht zunächſt auch

nur in ſeinem eigenen Lande, wenn aber einer ſeiner Unterthanen in Feindes Hand fällt, dann kann er ſeine Truppen ſenden, damit die ihn heimholen. So drückt er ſeine Hoffnung aus: „Entſende dein Licht und deine Treue, die ſollen mich geleiten und mich bringen zu deinem h. Berge und zu deinen Wohnungen, daß ich komme zum Altar Jahves, zum Gott meiner Jubelfreude und dich lobe auf der Harfe, Jahve mein Gott.“ Die Situation, in der ſich der einzelne Jude der heidniſchen Welt gegenüber befand, tritt uns wohl nirgendwo ſo lebendig entgegen wie hier. Ebenſo aber auch die Kraft des Glaubens, mit der er für ſich in der höchſten Not das Unerhörte mit Kühnheit forderte [1]).

Wieviel der Tempel zur Verlebendigung und Individualiſierung der Religion beitrug, zeigt der Pſalter faſt auf jedem Blatt. Ohne ihn würde die jüdiſche Frömmigkeit ihre charakteriſtiſchſten und lebensvollſten Züge entbehrt haben, ohne ihn hätte die Gottheit der Gemeinde wie dem Einzelnen fern geſtanden und anderſeits fand die Lebendigkeit, mit der die Gemeinde und der Einzelne ihr Verhältnis zu Gott auffaßten, in der Beziehung desſelben auf den Tempel ihren Ausdruck. Umgekehrt kam dies dem Charakter des Tempels zugute. Für die Beſſeren war der im Tempel gegenwärtige Gott kein anderer als der Gott Israels überhaupt, was ja an ſich keineswegs ſelbſtverſtändlich war. Der heidniſche Sinn der göttlichen Gegenwart war zu einem ſakramentalen geworden, der Tempel als die Stätte der geſchichtlichen Offenbarung Gottes [2]) und ſeiner Gnadengegenwart in Israel bedeutete nicht nur Israels ewige Erwählung, ſondern auch den vollen Ernſt, den das Verhältnis von Gott und Volk zu einander hatte. Die urſprünglich heidniſche Form hatte einen ſo reichen Inhalt ge-

---

[1]) Vielleicht hat den Dichter ſeine zuverſichtliche Hoffnung nicht betrogen. Die Erhaltung ſeines Liedes ſpricht dafür, daß er wirklich in die Heimat zurückkehrte.

[2]) Vgl. auch Sir. 24, 10; 36, 18. 19.

wonnen, daß der Jude schließlich auch für den gegenwärtigen Weltlauf auf sie verzichten konnte.

Es ist beachtenswert, daß das Ansehen des zweiten Tempels schon in den letzten Jahrhunderten vor seiner Zerstörung bei manchen gesunken war. Ein über das andere Mal war er von den Heiden entweiht, geplündert und verwüstet. Von einer Tempelplünderung durch die Nachbarvölker redet das nachexilische Buch Joel (4, 5), im 4. Jahrhundert betrat der persische Feldherr Bagoses den Tempel (Jos., Altt. XI, 7, 1), 200 Jahre später erfolgte die Katastrophe unter Antiochus Epiphanes, im Jahre 63 nahm Pompejus das Heiligtum mit Gewalt und ging in das Allerheiligste, bald darauf plünderte Crassus den Tempel. Immer wieder war es ein quälendes Problem, weshalb Gott das dulde. Die Sünde des Volkes reichte zuletzt doch kaum zur Erklärung aus, da Gott damit ja sich selbst vor den Augen der Welt entheiligte. Ungeheuer war die Niedergeschlagenheit, als Antiochus den Götzenaltar im Tempel errichtet hatte. Freilich wurde durch diese Ereignisse anderseits der Fanatismus der Menge aufs furchtbarste gesteigert. Schon als jener Menelaus sich an den Tempelschätzen vergriff, brach eine blutige Empörung aus, und das Verlangen, den Tempel wiederherzustellen, war gewiß die stärkste Triebfeder des makkabäischen Aufstandes. Triumphierend konstatierte man späterhin im Untergang Antiochus' IV. und des Pompejus das Gottesgericht, die Rechtfertigung des Heiligtums und damit die Rechtfertigung der Gemeinde und den Erweis der Wahrheit des Glaubens (Ps. Sal. 2, 30ff.). An Matth. 26, 61. Apg. 6, 13ff.; 21, 28ff. braucht kaum erinnert zu werden, die Entweihung des Heiligtums blieb aber auch späterhin typisch für die äußerste Gottlosigkeit der Heidenwelt (2Thess. 2, 4. Offenb. 13, 6 vgl. Offenb. 11, 1. 2). Überhaupt war der Glaube an die Unzerstörbarkeit des Tempels bei der Masse unerschütterlich (Jos., Altt. XIV, 16, 2), auf ihm beruhte die Kraft des großen Krieges gegen Rom (vgl. auch Jüd. Kr. VI, 5, 2ff.). Die Vorstellungen der älteren Zeit von der Heiligkeit des Ortes wurden noch überboten. Vom Anfang der Welt her hatte Gott diese Sätte sich bereitet (Ass. Mos. 1, 17 vgl. 4Esra 6, 4), die Gott-

loſigkeit Israels war die Urſache, daß der von Moſe gebotene Tempelbau erſt unter Salomo zuſtande kam (Joſ. Altt. VII, 14, 2 vgl. 4 Esra 10, 45. 46). Joſephus lehnt eine ſinnliche Denkweiſe über die göttliche Gegenwart im Tempel ab, behauptet aber die Thatſächlichkeit derſelben (Altt. VIII, 4, 1. 2). Beachtenswert ſind auch die Äußerungen des Pſalt. Sal. über die zukünftige Heiligkeit Jeruſalems (17, 25 ff.) [1]).

Aber bei vielen und ſchon früh kam doch die Überzeugung auf, daß der gegenwärtige Tempel nicht der wahre ſei, daß Gott ſein Volk noch einmal verlaſſen könne (Pſalt. Sal. 7, 1 ff.). Nach dem Buch Henoch hatte Gott den erſten Tempel ſchon lange vor ſeiner Zerſtörung verlaſſen (89, 56. 67), im zweiten iſt er nicht gegenwärtig und das jetzige Heiligtum muß in Zukunft einem anderen und beſſeren den Platz räumen [2]). Dahin führte einmal die immer wiederholte Profanierung des Heiligtums und die immer neue Not der bei ihm wohnenden Gemeinde. Der Gegenſatz zwiſchen der zukünftigen Herrlichkeit und dem gegenwärtigen Elend Jeruſalems war ja ungeheuer. Wenn man überhaupt die Gegenwart Jahves im eigentlichen Sinne erſt von der Zukunft erwartete, dann lag es doch ſehr nahe, unter dieſen Umſtänden auch das jetzige Heiligtum nur für ein proviſoriſches zu halten. Der gut makkabäiſch geſinnte Verfaſſer des Buches Henoch hält den Tempel vermutlich wegen ſeiner Entweihung durch die Syrer für dauernd profaniert. Nach ſeiner Erwartung wird Gott zuletzt mit ihm verfahren, wie Judas mit dem geſchändeten Brandopferaltar verfuhr, er wird ihn fortſchaffen (90, 28) und durch einen neuen erſetzen. Überhaupt ſind nach ihm alle Opfer des zweiten Tempels unrein (89, 73), was allerdings wohl nur ein Ausdruck dafür iſt, daß Gott an der neuen Gemeinde noch kein rechtes Gefallen habe, wie das bisherige Ausbleiben der meſſianiſchen Zeit lehrte. [3]) Dazu kam nun die

---

[1]) Sonſt vgl. Sir. 47, 13; 49, 12. Tob. 13, 10 ff. Lib. Jub. c. 1 (Ew., Jahrbb. II, 233), c. 4 (II, 241), c. 7 (II, 247), c. 22 (III, 21), c. 25 (III, 28), c. 30 (III, 37 f.), ſowie das 3. Buch der Sibyllinen paſſim.

[2]) Vgl. Tob. 14, 5. Sibyll. 3, 290 vgl. Apoc. Bar. 4.

[3]) Man vgl. Lib. Jub. c. 30 (Ew., Jahrbb. III, 37/38).

Gottlosigkeit der vormakkabäischen Hohenpriester und dann der makkabäischen selbst. Durch ihre irreligiöse und ungesetzliche Haltung befleckten die Makkabäer das Heiligtum, so daß Gott an den Opfern Israels kein Gefallen hatte und den Tempel in die Hände des Pompejus gab (Ps. Sal. 1, 8; 2, 1 ff.; 8, 13. 26). Obendrein hatten diese gegen das Gesetz die Würde inne (1 Macc. 14, 41. Ps. Sal. 8, 12; 17, 6).[1]) Gerade der letztere Umstand hat vielleicht der Heiligkeit des Tempels am stärksten Abbruch gethan. Die Hohenpriester Jason und Menelaus waren die eigentlichen Urheber der Tempelschändung durch die Syrer und als nach ungeheuern Anstrengungen die Reinheit des Tempels wiederhergestellt war, machte der legitime (?) Hohepriester Alcimus sich durch seine Handlungsweise so unmöglich, daß das ungesetzliche Hohepriestertum der Makkabäer aufkommen konnte. Natürlich schloß die oben erwähnte Meinung des Buches Henoch nicht aus, daß man eben doch, weil das Gesetz es forderte, in diesem Tempel den Gottesdienst übte. So hat die große Mehrheit denn auch gehandelt. Es kam aber darauf an, wie ernst man es mit der thatsächlichen Entweihung des Tempels und namentlich mit der Ungesetzlichkeit des makkabäischen Hohepriestertums nahm. Wie lebhaft die letztere vielfach empfunden wurde, ist aus der Thatsache deutlich, daß Onias, der Sohn des in Antiochia ermordeten Onias III., als der eigentlich gesetzliche Erbe des Hohenpriestertums gegen das oberste Grundgesetz der jüdischen Gemeinde in Leontopolis einen zweiten Tempel bauen konnte, der nicht nur in Ägypten sondern, wenn auch in beschränktem Maße, sogar in Palästina anerkannt wurde. (vgl. Schür. Zeitgesch. 637 und dag. Jos. Altt. XIII, 3, 2). Die Pharisäer machten freilich dem Johannes Hyrkanus zunächst nicht deswegen Opposition, weil er seiner Abstammung nach zum Hohenpriestertum nicht berechtigt sei. Sie empfanden vielmehr die Unvereinbarkeit der weltlichen Herrschaft mit der hohenpriesterlichen Würde und da bot jener Mangel der Makkabäer ihnen einen be-

[1]) Vgl. auch Ass. Mos. 5, 14. 15. An letzterer Stelle fließen dem Verfasser wohl die vormakkabäischen und makkabäischen Hohenpriester in einander.

quemen Angriffspunkt. Nahm man es aber wirklich ernst mit der Ungesetzlichkeit des makkabäischen Hohenpriestertums (und das Hohepriestertum bedeutete genug, um sehr ernst genommen zu werden), dann stand man allerdings vor der Alternative, entweder ungesetzlich zu opfern oder gar nicht zu opfern und jeden Anlaß zum Opfer möglichst zu vermeiden. So hielten es die Essener. Im allgemeinen hat Lucius (der Essenismus) meines Erachtens die Entstehung des Essenismus richtig erklärt. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls bedeutet die Thatsache, daß die Essener nicht opferten und sich beim Gebet, wenigstens des Morgens, der Sonne zuwendeten, daß das Ansehen des damaligen Tempels bei ihnen sehr gesunken war, wenn sie vielleicht auch in den Tempel gingen und selbst Geschenke dahin sandten.

Inzwischen war der Tempel längst nicht mehr der einzige, oder auch nur der wichtigste Grundpfeiler des Judentums. Das war vielmehr die heilige Schrift d. h. Gesetz und Propheten, Synagoge und Schriftgelehrsamkeit. In dem geschriebenen Worte Gottes hatte man eine höhere und bessere Garantie für die Wahrheit des Glaubens gefunden, als der Tempel und der Berg Sion sie auf die Dauer bieten konnten. Längst war die Synagoge von größerer Bedeutung als der Tempel und deshalb auch die Schriftgelehrten mächtiger als die Priester. Die Existenz des Judentums wurde durch den Fall des Tempels denn auch nicht in Frage gestellt. [1]) Die Erfüllung der messianischen Hoffnung wurde dadurch weit in die Ferne gerückt und damit das Zelotentum gedämpft, das Judentum verlor den letzten Rest von politischem Charakter und wurde völlig zur religiösen Sekte (Apoc. Bar. 85, 3). Nur für die ferne Zukunft behielt der Gedanke an den Tempel und an Jerusalem seine Bedeutung, die jüdische Zukunftshoffnung kann ihn niemals entbehren. Dennoch war der Fall des Tempels für das Judentum im höchsten Maße verhängnisvoll. Am Tempel hing

---

1) Auffallend kühl wird 2 Makk. 5, 19 betr. der Entweihung des Tempels durch die Syrer gesagt: „ἀλλ' οὐ δι' τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο". Vgl. überhaupt dort V. 17—20 und dagegen Apoc. Bar. 14, 7.

der Beſtand der Zentral-Gemeinde und die Geſchicke des Tempels und der heiligen Stadt waren recht eigentlich das bewegende Prinzip des jüdiſchen Geiſteslebens geweſen, ganz abgeſehn von der Bedeutung, die die Nähe Gottes an und für ſich hatte. Überhaupt regte ſich im Judentum neben dem Geſetz, der Schule und der Schriftgelehrſamkeit noch ein Strom von anderen Leben weckenden Kräften poſitiver und negativer Art, ſo lange der Tempel und die heilige Stadt beſtanden. Der Beſtand der beiden letzteren ermöglichte trotz der Geſetzesherrſchaft das Daſein von verſchiedenartigen Gegenſätzen religiöſer und politiſcher, individueller und allgemeiner Natur. Das hatte mit dem Fall Jeruſalems ein Ende. Nur die Schule und was ihre ſtarren Formen in ſich faßten, blieb übrig. Sie hielt freilich den Reſt des Volkes aufs feſteſte zuſammen, ihre Alleinherrſchaft ſchloß aber auch die innere Entwicklungsgeſchichte des Judentums in allem Weſentlichen für immer ab. Thatſächlich war dem letzteren mit dem Untergang des Tempels das Urteil geſprochen. Eine ganz andere und gegenteilige Bedeutung hatte dies Ereignis für das junge Chriſtentum. Seine Beziehungen zum Judentum wurden weſentlich wohl dadurch abgebrochen, daß jetzt nur noch die Schüler der Schriftgelehrten Juden ſein konnten. Wer aber die Wurzeln des Chriſtentums in der jüdiſchen Religion und Frömmigkeit verfolgt, wird nicht den Wert vergeſſen dürfen, den der Tempel für die Entwickelung der letzteren hatte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der platonische und neutestamentliche Begriff der ὁσιότης.

Vom

Divisionspfarrer L. Meinke.

Schleiermacher legt dem Christentum eine „sprachumbildende Kraft“ bei. Und mit Recht. „Indem eine so allseitig ausgebildete und gebrauchte Sprache wie die griechische“, sagt Cremer in der Vorrede seines biblisch-theologischen Wörterbuches [1]), „Organ des Geistes Christi wurde, konnte es nicht fehlen, daß, soweit das Christentum alle Ahnungen der Wahrheit erfüllt, die Ausdrücke dieser Sprache neuen Gehalt, die vielleicht schon durch Mißbrauch der Sprache in der Gewöhnung des täglichen Lebens abgenutzten und abgegriffenen Bezeichnungen neues Gewicht und neues Gepräge, neue Energie erhielten.“ Diese Wahrheit bestätigt auch Rothe in einer Stelle „zur Dogmatik“ (S. 238). „Man kann“, so citiert Cremer, „mit gutem Fug von einer Sprache des heiligen Geistes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unseren Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmacht, sich eine ganz eigentümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenso wie die schon vorhandenen Begriffe zu einer

[1]) 3. Aufl. 1883, S. V.

ihm eigentümlich angemeſſenen Geſtalt umformte. Am evidenteſten veranſchaulicht das Griechiſche des Neuen Teſtamentes dieſen Vorgang."

Wie die alten Baſiliken ihre ehrwürdigen Räume zu gottesdienſtlichen Zwecken hergeben und dabei ſelbſt eine Veränderung erleiden mußten, ſo mußte alſo auch die griechiſche Sprache ihre Begriffe der Religion Jeſu Chriſti leihen, und zu beobachten, wie dieſelben durch das Chriſtentum mit neuem Inhalt erfüllt worden ſind, iſt von hohem Intereſſe. Ein ſolches Intereſſe kann aber nur entſtehen und rege gehalten werden, wenn die Forſchung auf ein genau abgegrenztes Gebiet ſich begiebt. So gedenke ich denn, auch in dieſer kleinen Unterſuchung auf die Erörterung nur eines einzelnen Begriffes, auf den der ὁσιότης näher einzugehen. Wie wird dieſer Begriff von Plato definiert, und wie geſtaltet er ſich in dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch? Dieſe Fragen möchte ich zu beantworten verſuchen.

In ſeinem Euthyphro ſtellt Plato den Begriff des ὅσιον feſt. Es iſt alſo zunächſt unſere Aufgabe, den Inhalt dieſes Dialoges genau anzugeben.

Sokrates trifft mit Euthyphro an der στοὰ βασιλική zuſammen. Es nimmt den Euthyphro wunder, daß er den Sokrates, der ſonſt beim Lykeion, einem Gymnaſium am Hügel Lykabettos, ſeine philoſophiſchen Betrachtungen anzuſtellen pflegte, an dieſem Orte findet. Sokrates enthält dem neugierig Fragenden nicht vor, daß er ſich gegen eine Anklageſchrift, die Meletos gegen ihn eingereicht, zu verteidigen habe. Meletos wolle ihn nämlich deshalb zur Rechenſchaft ziehen, weil er neue Lehren über die Götter aufſtelle und auf dieſe Weiſe die Jugend verderbe. So wie ein Landmann zuerſt für die jungen Bäume Sorge trage, ſo laſſe ſich auch Meletos das Wohl der Jünglinge am Herzen liegen und erwerbe ſich große Verdienſte um den Staat. Euthyphro ſpricht ſein Bedauern darüber aus, daß Meletos durch dieſe ſo verkehrte Maßregel den Staat vom Kern aus zugrunde richte. Er werde aber ſelbſt, fährt er fort, von ſeinen Mitbürgern nicht richtig beurteilt. Wenn er in der Volksverſammlung etwas über Religion rede, ſo verlache man ihn wie einen Unſinnigen. So habe er

auch jetzt einen Prozeß zu führen, und zwar trete er als Kläger gegen den eigenen Vater auf, der einen ſeiner Sklaven durch Fahrläſſigkeit getötet habe. Der Sklave nämlich habe im Trunk einen ſeiner Mitknechte erſchlagen, ſei deshalb von dem Vater in eine Grube geworfen und dort, ehe man über ihn beim Exegeten ſich Rat holen konnte, vor Hunger und Kälte umgekommen. „Die Menge freilich ſieht es nicht ein", fährt er mit ſtolzem Rechtsbewußtſein fort, „daß ich mit Recht deshalb den Vater anklage; ſie weiß ja nicht, wie es ſich mit dem ὅσιον und ἀνόσιον verhält. Ich ſelbſt aber beſitze hierüber ein gründliches Wiſſen, da ich mich ſonſt gar nicht von derſelben unterſcheiden würde." — „So könnte ich alſo dein Schüler werden", entgegnet Sokrates, „und infolge deſſen dich beim Meletos als denjenigen hinſtellen, der die älteren Leute verdirbt."

„So fange denn deine Unterweiſung damit an", fährt Sokrates fort, „daß du mir auseinanderſetzeſt, was das Fromme (ὅσιον) und das Unfromme (ἀνόσιον) iſt. „Nun", lautet Euthyphros Antwort, „fromm iſt z. B. das, was ich jetzt thue, einen Verbrecher ohne Anſehen der Perſon anzuklagen. So legte ja Zeus ſeinen eigenen Vater, weil er die Kinder ohne gerechten Grund verſchlungen hatte, in Feſſeln; Kronos wiederum entmannte ſeinen Vater wegen eines Verbrechens." „Du meinſt alſo", entgegnete Sokrates, „daß Streit zwiſchen den Göttern beſteht, wie dies beſonders auf dem πέπλος, der auf dem Feſt der Panathenäen auf die Akropolis gebracht wird, beſonders ſchön dargeſtellt wird." Er bricht jedoch hiervon ab, kehrt zu ſeiner Frage über das ὅσιον zurück und hält ihm vor, daß es doch auch noch andere fromme Handlungen gebe außer der, welche er bei der Anklage gegen ſeinen Vater zu begehen denke; die obige Erklärung ſei alſo zu ſpeziell gehalten. Da giebt nun Euthyphro die Erklärung: „ὅσιον iſt gleich θεοφιλές, ἀνόσιον gleich θεομισές". Sogleich geht Sokrates auf dieſe Erklärung näher ein. Ein Streit oder eine Meinungsverſchiedenheit, ſo führt er aus, könne nicht bei objektiven Gegenſtänden — bei dieſen könne man das Richtige ja bald ermitteln — ſondern nur bei ſubjektiven Anſchauungen ſtattfinden. So bei den

Menſchen, ſo bei den Göttern. Da nun die Götter unter ſich in Streit lebten, ſo müßten ſie notwendigerweiſe auch über die einzelnen Handlungen der Menſchen verſchiedener Meinung ſein, und es könne Euthyphro bei dem Prozeß gegen ſeinen Vater dem Zeus zwar gefällig, dem Kronos und Uranos dagegen widerwärtig, dem Hephäſtos angenehm, der Here aber verhaßt ſein. Es wäre ſchließlich θεοφιλές gleich θεομισές. Euthyphro wirft ein, daß ſeine Handlung gewiß von allen Göttern gebilligt werden würde; denn alle wären wohl damit einverſtanden, daß der Schuldige beſtraft würde, denn in Rechtsſachen ſtritten die Richter am meiſten darüber, wer Unrecht gethan, was für ein Unrecht es ſei und wann es geſchehen. Sokrates verlangt, Euthyphro ſolle ihm ganz klar die Rechtlichkeit ſeines Verfahrens gegen den Vater vor Augen führen, und er werde ihn dann bis in Ewigkeit ſeiner Weisheit wegen preiſen. Euthyphro entgegnet, es ſei wohl ſchwer, dem Sokrates die Sache ſo klar zu machen, den Richtern aber wolle er ſie bald zu Gemüte führen, wenn ſie ihn nur anhören würden. — Sokrates bricht hier ab und nimmt den Faden des Geſpräches wieder auf.

Da ſich infolge ihrer Unterſuchung ergeben, daß θεοφιλές gleich θεομισές, alſo auch ὅσιον gleich ἀνόσιον ſein könne, ſo giebt er folgende ſchon richtigere Erklärung: ὅσιον iſt, was **alle** Götter lieben, ἀνόσιον, was **alle** haſſen. Um die Richtigkeit dieſer Definition zu prüfen, faßt er den Begriff „Liebe“ ins Auge. Er weiſt an konkreten Beiſpielen nach, daß das Geliebte, weil es geliebt wird, ein ſolches, alſo ein paſſiver Begriff iſt. θεοφιλές iſt alſo τὰ ὑπὸ πάντων τῶν θεῶν φιλούμενον. Es ergiebt ſich demnach aus dieſen Betrachtungen folgendes Reſultat:

1. Es iſt etwas ὅσιον,
2. διὰ τοῦτο φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν,
3. διὰ τοῦτο θεοφιλὲς ὀνομάζεται.

Es verhält ſich alſo das ὅσιον zum θεοφιλές wie der Grund zur Folge; alſo können ὅσιον und θεοφιλές nicht identiſch ſein[1]).

[1]) Suſemihl („Die genetiſche Entwickelung d. platoniſchen Philoſophie“)

Bis dahin geht der erſte Teil der Unterſuchung, in dem nur die Widerſprüche der gewöhnlichen Religionsanſichten aufgedeckt werden. Es folgt der Teil des Dialogs, den wir mit Suſemihl den methodiſchen nennen können. „Sokrates giebt nämlich zunächſt eine methodiſche Anweiſung zur Unterſcheidung höherer und niederer Begriffe und ordnet danach die Frömmigkeit dem Oberbegriffe der Gerechtigkeit unter.“ Doch folgen wir nach dieſer kurzen Abſchweifung wie bisher genau dem Gange der Unterſuchung.

Euthyphro iſt in der größten Verlegenheit; er weiß nicht mehr, zu welcher Definition er noch ſeine Zuflucht nehmen ſoll. Da giebt denn Sokrates, wie es ja bei jeder Definition geſchehen muß, zunächſt den weiteren Begriff des ὅσιον, das δίκαιον an. Jedes ὅσιον iſt ein δίκαιον, aber nicht jedes δίκαιον ein ὅσιον; das ὅσιον iſt vielmehr ein Teil vom δίκαιον. Dies weiſt er nach 1) indem er die Unrichtigkeit der Behauptung des Stafinos zeigt, der in ſeinen Cyprien, einem der Ilias ähnlichen Epos, folgendes ausſagt: „ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς“. Er beweiſt dem Euthyphro, daß δέος und αἰδώς nicht identiſch ſind, daß vielmehr der eine Begriff der weitere, der andere der engere iſt. 2) indem er darthut, daß da ſtets eine Zahl ſei, wo ein Ungerades (περιττόν), daß aber nicht immer ein Ungerades ſei, wo eine Zahl iſt.

Mit Hilfe dieſer Erörterungen lockt er aus dem Euthyphro folgende Erklärung heraus: ὅσιον iſt dasjenige δίκαιον, welches ſich auf die Behandlung der Götter (θεραπεία τῶν θεῶν) bezieht. — Sokrates will nun über den Begriff der θεραπεία näher unterrichtet ſein. Er zählt daher mehreres auf, aus dem erſichtlich iſt, daß durch die θεραπεία

ſagt bei ſeiner Inhaltsangabe des Euthyphro inbetreff dieſer Stelle (S. 115): „Aber auch angenommen, das Fromme ſei das von allen Göttern Geliebte, ſo iſt doch bei dieſer Erklärung Grund und Folge verwechſelt: nicht weil es von den Göttern geliebt wird, iſt es fromm, ſondern weil es fromm iſt, wird es auch von den Göttern geliebt. Nicht der Begriff, ſondern ein Accidenz desſelben iſt ſomit gegeben.“

ein Gegenstand beſſer gemacht wird. So die Pflege der Hunde, durch welche die Hunde beſſer werden, die der Rinder, durch welche ſie in beſſeren Zuſtand geſetzt werden. In dieſem Sinne kann natürlich θεραπεία nicht gefaßt werden, da die Götter durch das ὅσιον nicht beſſer gemacht würden. Dies leuchtet dem Euthyphro ein, und er erwidert, die Therapie müſſe derart ſein, wie ſie Sklaven gegen ihren Herrn beweiſen. Es iſt alſo θεραπεία gleich ὑπηρετική. Da nun die Bedienung, welche man als Untergeordneter dem Arzte leiſtet, die Beförderung der Geſundheit bezweckt, die den Schiffsbauern geleiſtete die Erbauung eines Schiffes, die dem Baumeiſter erwieſene die eines Hauſes, ſo muß, fährt Sokrates fort, der den Göttern gewidmete Dienſt auch irgendeinen Zweck haben. Euthyphro dehnt die Antwort jetzt ins Allgemeine aus. „Die Götter", ſagt er, „bewirken vieles Schöne." Sokrates zwingt aber den Euthyphro weiter, indem er ihm die Hauptwirkſamkeit der Feldherren und Landleute vorführt, folgende Erklärung abzugeben: „Das ὅσιον beſteht darin, daß man durch Gebete und Opfer den Göttern Wohlgefälliges zu reden und zu thun weiß, und daß dergleichen Verrichtungen ſowohl den Häuſern einzelner als auch dem ganzen Staate zum Heil gereichen." Mit dieſer Erklärung verwirft er alle früheren Erklärungen des ὅσιον und betrachtet es von einem ganz neuen Standpunkte aus. Er betrachtet es als eine Wiſſenſchaft des Opferns und Betens: ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δώσεως θεοῖς ἡ ὁσιότης εἴη ἐκ τοῦδε τοῦ λόγου.

Es ſei geſtattet, an dieſer Stelle zur näheren Erläuterung des Gedankenganges die Bemerkungen Suſemihls [1]) über dieſen Abſchnitt des Dialogs einzuſchalten. Der berühmte Kommentator des Plato knüpft an die Worte des Euthyphro: „die Götter bewirken vieles Schöne" an und legt ihnen wohl eine größere Bedeutung unter, als ſie dem Zuſammenhange nach haben ſollen. „Offenbar ſoll die Bemerkung", ſagt er, „daß auch jede einzelne göttliche Thätigkeit vieles Schöne wirkt, ein Fingerzeig ſein, auch hier die Kategorie des Allgemeinen und Beſonderen anzuwenden,

[1]) a. a. O., S. 115.

nämlich in der göttlichen Thätigkeit den gemeinſamen Zuſammenhalt der menſchlichen, und als ihr Werk nicht die Schönheit des Einzelnen, ſondern die des Weltganzen, der phyſiſchen und beſonders der ſittlichen Welt in ihrer harmoniſchen Ordnung zu erkennen. An ihr ſoll der Menſch Mitarbeiter, Selbſtveredelung und Menſchenbildung mithin der höchſte Gottesdienſt ſein. Nämlich nichts anderes als eben jene Mitarbeiterſchaft iſt, in einen Mittelpunkt zuſammengefaßt, die Gabe, welche die Götter verlangen; und der Beiſtand, welchen ſie dem Menſchen zu dieſem Ziele gewähren, iſt das, was er von ihnen begehren muß, weil ihn eben dies der höchſten ſittlichen Güter teilhaftig macht. Wird nun ſo das ganze Leben zum Gottesdienſt erhoben, ſo ſoll damit gewiß nicht der äußerliche, eigentlich ſogenannte Kultus verworfen werden; aber was Plato verlangt, iſt, daß er von jenem tieferen Geiſte durchdrungen ſei." Ob wohl Suſemihl in dieſer Darſtellung dem platoniſchen Begriff der ἐπιστήμη ganz gerecht geworden iſt?

Der Dialog könnte hier ſchließen. Sokrates geht aber auf die letzte Erklärung des ὅσιον noch einmal näher ein, offenbar nicht in der Abſicht, ſie zu bekämpfen, ſondern ſie vor einem beſtimmten Mißverſtändnis zu ſchützen. Der auf den erſten Blick frappierende Schluß des Euthyphro will nur davor warnen, die Erkenntnis „in den Standpunkt der niederen Lebensklugheit hinabziehen zu laſſen". „Alſo", ſagt Sokrates, „das richtige Bitten beſteht darin, daß man die Götter um Dinge bittet, deren man bedarf, das rechte Geben hinwiederum darin, daß man ihnen Dinge ſchenkt, deren ſie bedürfen." Auf dieſe Weiſe wird die ὁσιότης zu einer Handelskunſt. Was uns die Götter geben, das ſei jedem klar, was für Nutzen ſie von unſeren Geſchenken ziehen, das wünſcht er von Euthyphro zu erfahren. Dieſer erwidert, die Schenkung an die Götter ſei weiter nichts als eine Ehrenbezeugung und Ehrengabe, überhaupt etwas ihnen Wohlgefälliges. So iſt Euthyphro wieder bei der Erklärung angekommen: ὅσιον iſt gleich τὸ θεοῖς φίλον, und mit Recht vergleicht Sokrates ihn mit dem Dädalus, der ſeine Gebilde im Kreiſe herumgehen laſſe. Er will die Unterſuchung nun wieder von vorne anfangen. Da iſt dem Euthyphro mit der Weisheit auch zugleich der Mut geſchwunden; er ſchützt

wichtige Geschäfte vor und geht zum größten Bedauern des Sokrates davon.

Nachdem wir den Begriff der ὁσιότης nach Platos Euthyphro festgestellt haben, dürfte es sich empfehlen, nachzuforschen, mit welchem adäquaten Ausdruck wir denselben im Deutschen wiederzugeben haben.

Bei den Kommentatoren finden wir ὅσιον mit „fromm" übersetzt, eine Übersetzung, deren wir uns im Vorstehenden auch hin und wieder bedient haben. Daß man aber auch in den Reihen der Plato-kundigen inbetreff der Übertragung schwankend ist, zeigt deutlich eine Stelle aus Brandis, in welcher merkwürdigerweise beide Ausdrücke, „heilig" und „fromm" für ὅσιον in Anwendung kommen. Dort heißt es: „Im Euthyphro wird gezeigt, daß das Heilige, eben weil es heilig sei, von den Göttern geliebt, und die Frömmigkeit auf das Wissen um unser Verhältnis zur Gottheit zurückgeführt und der Gerechtigkeit subsumiert wird.

Ich meine nun zum ersten, von einer Heiligkeit nach unseren Begriffen ist bei Plato und überhaupt bei den profanen griechischen Schriftstellern nie die Rede, kann auch nie die Rede sein. Wenn auf die Gottheit das Prädikat der Heiligkeit übertragen wurde, so kam es nur als „dasjenige Moment des Göttlichen inbetracht, welches die derselben gebührende Verehrung begründet, bestimmt und gestaltet", also in einem lediglich nur formalen Sinne. Man mag sich alle Synonyma, die in der griechischen Sprache für den Begriff des Heiligen in Anwendung kommen, wie ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγνος, ἁγνός vergegenwärtigen, und man wird in ihnen keine andere Bedeutung als die des Hehren, Geweihten, Ehrwürdigen finden. Von der Heiligkeit im biblischen Sinne ist in all diesen Ausdrücken nichts zu finden. Dieser Ansicht tritt auch Nägelsbach in seiner homerischen Theologie (I, 12) bei. „Als konstitutives Element der Göttlichkeit", sagt er, „so lange diese für sich betrachtet oder nur im Verkehr der Götter unter einander wahrgenommen wird, findet sich die Heiligkeit nirgends ausgesprochen. Niemals wird der Gottheit ein Beiwort gegeben, das auf ein demjenigen ähnliches Verhältnis hindeutete, in welchem die Bibel von der Heiligkeit des wah-

haftigen Gottes spricht." „Später dagegen", so bemerkt Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theologie (I, 28) — und er citiert zur Erhärtung seines Ausspruches auch eine Stelle aus Platos Republik — „werden den Göttern zwar alle sittlichen und ontologischen Vollkommenheiten zugeschrieben, und dem Griechen kommt die Heiligkeit seiner Gottheit vor allem dadurch zum Bewußtsein, daß sie das Böse nicht bloß innerlich haßt und dem Menschen verargt" — aber, so können wir ganz im Sinne Cremers hinzufügen, die Heiligkeit nimmt sofort ein Moment in sich auf, durch welches sie geradezu zur Unheiligkeit wird. Die νέμεσις nämlich, „die Herstellung des rechten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen", wird zur neidischen Eifersucht. — Es ist auch aus dem Platonischen System ersichtlich, daß den Göttern eine Heiligkeit nicht zukommen kann. Gott, als Weltbildner δημιουργός genannt, findet die ewige Materie vor und steht selbst unter dem Einfluß der Ideen. Ja, er wird mit der Idee des Guten bisweilen identifiziert. Es mangelt also dem platonischen Gottesbegriff der Begriff der Persönlichkeit. Aber nur der Persönlichkeit als solcher kommen ethische Eigenschaften, also auch die der Heiligkeit, zu. Im Euthyphro werden wir über Platos Theologie nicht im besonderen unterrichtet. Wer aber zwischen den Zeilen zu lesen versteht, wird bald herausfinden, daß selbst den Göttern, die „vieles Schöne" bewirken, und denen der Mensch durch Beten und Opfern bei der Weltregierung helfen soll, eine Persönlichkeit nicht zugeschrieben wird. Ob Plato die Ansicht teilt, die er den Euthyphro aussprechen läßt, daß Streit zwischen den Göttern existiert, ob er von der vulgären Ansicht über die Vielgötterei wirklich abweicht, läßt sich mit Sicherheit aus dem „Euthyphro" nicht entnehmen.

Kann aber von einer Heiligkeit der Gottheit in wahrhaft ethischem Sinne bei Plato nicht die Rede sein, so folgt von selbst daraus, daß der Begriff der Heiligkeit auch auf den Menschen in diesem Sinne nicht übertragen werden kann. Kann der Gott Platos nicht sprechen: „Ich bin heilig", so kann er auch an den Menschen nicht die Forderung stellen: „Ihr sollt auch heilig sein!" Mit einem Wort ausgedrückt, der Mangel objektiver Heiligkeit schließt auch das Streben nach Heiligung aus.

Der Schluß also, den ich aus dieser Deduktion zu machen berechtigt bin, ist der: Man sollte das ὅσιον im Plato überhaupt nicht mit „heilig" übersetzen.

So bliebe denn für ὁσιότης zweitens die Übersetzung Frömmigkeit übrig, eine Übersetzung, die unser Gefühl von vornherein sympathisch berührt. Es hat dieser Begriff nicht eine so specifisch biblische Färbung, wie der der Heiligkeit und Heiligung. „Man versteht wohl, wie Carl Bürger sagt [1]), gegenwärtig allgemein unter Frömmigkeit das religiöse Verhalten des Menschen, seine Gesinnung und sein Handeln in Beziehung auf Gott, die Religiosität." Luther [2]) gebraucht dies Wort, wie auch Grimm in seinem Wörterbuch konstatiert, noch in weiterer Bedeutung. Es umfaßt nach Luthers Meinung zugleich den Begriff der Gerechtigkeit. So sagt er [3]): „Daß wir auf deutsch sagen: ‚das ist ein frumm Mann', das saget die heilige Schrift: der ist justus, rechtfertig oder gerecht. Ich wollt auch, daß das Wörtlein justus, justitia in der Schrift noch nie wäre ins Deutsch auf den Brauch gebracht, daß es Gerechtigkeit hieße; denn es heißt eigentlich frumm und Frumkeit." — Wenn wir uns die Kennzeichen der ὁσιότης nach dem „Euthyphro" vergegenwärtigen, so werden wir sehen, daß sie alle dem Begriff der Frömmigkeit eignen. Es gehört zur Wesenheit der Frömmigkeit, das zu thun (wir nehmen auch die von Plato abgewiesene Definition des Euthyphro mit auf), was θεοφιλές ist, gerecht zu sein und der Gottheit zu dienen. (Den Dienst findet Plato bekanntlich im Gebet und Opfer ausgedrückt, Frömmigkeitsformen, wie wir sie bei allen Völkern finden.) Was uns aber befremdend berührt, ist der Umstand, daß die Frömmigkeit als eine ἐπιστήμη dieser Frömmigkeitsformen dargestellt wird. Und wir müssen es daher als unsere Aufgabe erachten, dem platonischen System auch nach dieser Richtung hin nachzudenken. Wir werden von selbst zu Platos Ethik geführt.

Im Theätet formuliert Plato sein ethisches Prinzip in voll-

---

1) S. den betr. Artikel in Herzogs Real-Enc.

2) Vgl. Dietz, Wörterbuch zu Luthers Schriften, den betr. Artikel.

3) Vgl. Dietz, Wörterbuch zu Luthers Schriften, den betr. Artikel.

kommener Weise. Der Mensch müsse sich, so argumentiert er da, inmitten der Welt des Unvollkommenen, Schlechten, Bösen über die Welt erheben durch das Streben nach „Verähnlichung mit der von allem Bösen unberührten Gottheit". Und diese Verähnlichung werde durch Vernünftigkeit, Gerechtigkeit, Sinnesreinheit erreicht. Führt uns dieses Wort aus dem Theätet auf den Gedanken, Plato betrachte die Aufgabe des Menschen als eine durch das Streben des menschlichen Herzens auszuführende, so leiten uns Stellen aus dem Phädon wieder auf andere Bahnen. Dort führt er, an die Lehre von dem Ursprunge der Seele anknüpfend, aus, die höchste Aufgabe des Menschen sei die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Reinigung und Befreiung von allem sinnlichen Empfinden, Vorstellen und Begehren, die Zurückziehung der Seele in sich selbst, in die Ruhe des denkenden Erkennens, wo sie mit nichts Unvollkommenem und Vergänglichem, sondern mit dem wahren und ewigen Sein allein zu thun habe. Wir sehen, er verlegt die sittliche Lebensaufgabe des Menschen hauptsächlich in eine Thätigkeit, die dem Intellekt zukommt. — Wenn Plato nun auf das sittliche Streben im einzelnen seinen Blick lenkt, so muß sich nach seinem System das Leben innerhalb der gegebenen Wirklichkeit den fünf Gütern des Lebens gemäß nach den Bestandteilen des höchsten Gutes gestalten. Er geht in diesem Zusammenhange auf die einzelnen Tugenden ein und behandelt die fünf — später nachdem er die ὁσιότης der δικαιοσύνη subsumiert hat, vier — Kardinaltugenden, die σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη. In diesen Tugenden kommt das naturgemäße Verhältnis der verschiedenen Seelenkräfte zu einander zum Ausdruck. So kommt die σοφία dem λογιστικόν, die ἀνδρεία dem θυμός zu, die σωφροσύνη ist der Zügel des ἐπιθυμητικόν, die δικαιοσύνη endlich ist die alles umfassende Tugend, „welche die naturgemäße Ordnung im Ganzen des Seelenlebens aufrecht erhält". Sie besteht, wie er (Rep. IV, 34) ausführt, darin, daß jeder im Staat das Seinige thut. — Ist es so dem Plato einerseits darum zu thun, die Einheit und Zusammengehörigkeit aller dieser Tugenden zur Anerkennung zu bringen, so will er anderseits aber auch zeigen, daß eine jede Tugend nichts anders sei, als „das auf das rechte

Wissengegründete Handeln in einer besonderen Lebenssphäre". Ist die Tugend aber ihrem Wesen nach ein Wissen, so ist sie auch lehrbar. Von dieser Ansicht geht Plato hauptsächlich im Protagoras und Menon aus. Brandis [1]) erläutert uns dieselbe näher mit folgenden Worten: „Die Tugend kann gelehrt werden, d. h. nicht durch äußere Anweisung mitgeteilt, sondern durch Leitung der Selbstthätigkeit in dem zu Belehrenden zur Bestimmtheit des Bewußtseins erhoben werden. Sie fühlt auch unmittelbar und notwendig den entsprechenden Willen mit sich; ist ja der Wille stets auf das Gute gerichtet (es folgen Belegstellen aus Plato) und alles Böse unfreiwillig (Tim. 86), weil Mangel an wahrer Einsicht und damit an wahrer Freiheit; besser aber absichtlich fehlen als unabsichtlich (Prot. 545 d, Hipp. min. 372 a) behauptet Plato wie Sokrates, weil bei letzteren auch das Organ für die Wahrheit noch fehlt." Nach Plato kann also nur der Philosoph tugendhaft im höchsten Sinne sein.

Wir sehen aus dieser Darlegung, daß Plato, wenn er den Begriff der ὁσιότης als eine ἐπιστήμη faßt — und was diese ἐπιστήμη zu bedeuten hat, haben wir nach Brandis festgestellt — sich vollständig auf dem Boden seiner allgemein ethischen Anschauungen bewegt. Wir erkennen ferner, daß der Begriff der Frömmigkeit bei Plato sich nur so weit mit dem unserigen deckt, wie der Begriff der platonischen Tugend mit der christlichen überhaupt.

Wir resumieren. Durch eine genaue Inhaltsangabe des „Euthyphro" haben wir 1) den Begriff der ὁσιότης bei Plato kennen gelernt. Wir haben 2) die Übersetzung „heilig" für das platonische ὅσιον als unzulässig erkannt. Wir haben endlich 3) uns für die Übersetzung „fromm" als den nach unseren Begriffen am meisten adäquaten Ausdruck für ὅσιον entschieden.

Welchen Gebrauch macht nun das Neue Testament von dem Begriff der ὁσιότης, der in dem platonischen System eine so prägnante Bedeutung hat? Weiter: Wie ge-

[1]) a. a. O. I, 354.

ſtaltet ſich dieſer Begriff bei den Schriftſtellern des Neuen Teſtamentes? Das ſind Fragen, deren Beantwortung uns nunmehr obliegt. — Ich glaube dieſelben am zweckentſprechendſten beantworten zu können, indem ich einfach diejenigen Stellen nach gewiſſen Geſichtspunkten zuſammenſtelle und exegeſiere, in welchen der Ausdruck ὅσιον oder ὁσιότης vorkommt.

Die erſte Gruppe umfaßt diejenigen Ausſprüche des Neuen Teſtamentes, welche aus dem Alten Teſtament nach der Überſetzung der Septuaginta herübergenommen ſind, und wird aus den Stellen Apg. 2, 27 (nebſt der Parallelſtelle Apg. 13, 35) und Apg. 13, 34 gebildet. Apg. 2, 27 und 13, 35 heißt es: „οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν“. Die Originalſtelle findet ſich Pſ. 16, 10 und lautet: לֹא תִתֵּן חֲסִידְךָ לִרְאוֹת שָׁחַת. Wir ſehen, τὸν ὅσιόν σου iſt die Überſetzung von חֲסִידְךָ. Apg. 13, 34 lautet: „δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαβίδ“ und weiſt hin auf Jeſ. 65, 4, wo wir den hebräiſchen Ausdruck חַסְדֵי דָוִד finden.

Die Septuaginta haben den Ausdruck חָסִיד mit ὅσιος wiedergegeben [1]), und es iſt unſere Aufgabe, auf die Bedeutung des hebräiſchen Ausdruckes unſer Augenmerk zu richten. In einer Anmerkung zu Pſ. 4, 4 ſagt uns Hupfeld, daß „חֶסֶד (denn auf das Nomen haben wir hier zurückzugehen) deutſch = Zuneigung, Güte,

---

1) In der LXX ſteht ὅσιος in den meiſten Stellen für חָסִיד. So Pſ. 4, 4; 12, 2; 16, 10; 30, 5; 31, 24; 32, 6; 37, 28; 50, 5; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 97, 10; 116, 15; 132, 9. 16; 145, 10; 148, 14; 149, 1. 5. 9. 2 Chron. 6, 41. Vgl. ferner Sap. 3, 9; 4, 15; 10, 15. 17; 18, 1. 5. 9. Sir. 39, 17. 28 (im Gegenſatz zu den Gottloſen), 1 Macc. 7, 17. Geſ. der 3 Männer, V. 87. Luther hat in allen dieſen Stellen „heilig“, „Heiligkeit“. — Die LXX gebraucht ὅσιος aber auch für die hebräiſchen Ausdrücke תָּמִים (Am. 5, 10; Luther: heilſam), תֹּם (Spr. 29, 10), הֹלֵךְ תֹּם (Spr. 10, 29) cf. Spr. 20, 11 und in der Anwendung auf Gott für יָשָׁר (neben gerecht Deut. 32, 4). In dieſen Stellen hat Luther „fromm“ überſetzt, wie auch in Pſ. 18, 26. Nur in einer Stelle Pſ. 68, 36 ſteht in den LXX ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ für hebr. מִמִּקְדָּשֶׁיךָ. Ob ſie vielleicht ein בְּחֲסִידָיו wiedergiebt? — Beſonders beachtenswert iſt der Gebrauch von ὅσιος in den apokryphiſchen Stellen Sap. 6, 11; 7, 27 und 2 Macc. 12, 45, auf den näher einzugehen außerhalb des Rahmens unſerer Unterſuchung liegen dürfte.

der Ausdruck geworden ist für die heilige Liebe Gottes gegen sein Volk Israel, und zwar sowohl als Quelle, wie infolge der Erwählung und des Bundes zwischen beiden". חָסִיד nun, eine passive Form, bezeichnet den, „dem חֶסֶד eigen ist, mit חֶסֶד begabt, und von Menschen im Verhältnis zu Gott bezeichnet es sie nach ihrem durch die חֶסֶד Gottes bestimmten Stande. Indem so vorzugsweise diejenigen genannt werden, in denen dieses Verhältnis zu seiner normalmäßigen Erscheinung kommt, so ergiebt sich als Nebenbedeutung pius, sanctus". — Der Begriff חֶסֶד ist nun in den beiden neutestamentlichen Stellen in der That vorhanden. In beiden soll das ὅσιον [1]) nicht ein sittliches Lob, sondern, um mit Hupfeld zu reden, einen angestammten Vorzug bezeichnen. In Apg. 2, 27 ist es Personalbezeichnung. Der ὅσιος τοῦ θεοῦ ist eben Christus selbst. Von ihm gilt der durch seine göttliche Abkunft angestammte Vorzug in eminentester Weise. Der Ausdruck selbst kommt (ebenso Apg. 13, 34) in einer an Juden gerichteten Rede vor. Ihnen mußte dadurch gerade die für sie erwählte göttliche Person in ihrer Beziehung zu den Verheißungen der Väter lebendig vor die Seele treten. Es ist einigermaßen schwer, für diesen Ausdruck eine recht passende deutsche Übersetzung zu finden. Von den mir vorliegenden fünf deutschen Übersetzungen in Rambachs Pentapla geben ihn vier mit „dein Heiliger", eine, die „reformierte", mit „dein Gutthätiger" wieder. Letzterer Ausdruck dürfte dem חָסִיד am meisten entsprechen.

In Apg. 13, 34 ist τὰ ὅσια Δαβὶδ Sachbezeichnung. Es ist hier von den Bundesverheißungen an David die Rede, die nach dem folgenden Verse sich darin konzentrieren, daß Gott die

---

[1]) Ich will damit durchaus nicht behaupten, daß die griechischen Übersetzer mit ihrem ὅσιος stets den passiven Begriff, den Hupfeld im Widerspruch mit den meisten Exegeten und Lexikographen dem חָסִיד beilegt, haben ausdrücken wollen, gebe vielmehr zu, daß sie mit ihrem ὅσιος — als Übertragung von חָסִיד — auch den bezeichnen wollen, der eine heilige, ehrfurchtsvolle Liebe zu Gott (und zu den Menschen, weil Gott ein heiliges Band zwischen ihm und ihnen geknüpft hat) in seinem Herzen trägt. Sie könnten sonst nicht auch חָסִיד als Prädikat Gottes mit ὅσιος übersetzen (Ps. 18, 26; 14, 15. 17, vgl. auch Sap. 5, 20).

Verwesung seines Heiligen nicht zuläßt. Daß auch in dieser Stelle das חַסְדֵי דָוִד des Jesaias vollständig zu seinem Rechte kommt, ist ersichtlich. Die deutschen Übersetzer haben hier zwar verschieden, aber alle richtig übersetzt. In der „katholischen" Übersetzung heißt es: „Ich will euch die heiligen und treuen Verheißungen Davids geben", in der lutherischen: „Ich will euch die Gnade, David verheißen, treulich halten", in der „reformierten": „Ich will euch geben die gewissen Gutthaten Davids", in der sog. neuen: „Ich will euch geben die beständigen Gutthätigkeiten Davids", ebenso in der holländischen.

Kommt in den beiden angeführten Stellen nun wirklich das חָסִיד zu seinem Recht, so werden wir — um hier gleich auf den ersten Teil unserer Untersuchung einen Blick zu werfen — doch nicht behaupten können, daß das ὅσιον im Plato mit diesem ὅσιον, der Übersetzung des חָסִיד zunächst irgendwelche Ähnlichkeit hat. Dort ist es Bezeichnung für eine bestimmte sittliche Eigenschaft, hier Personal- resp. Sachbezeichnung in durchaus theokratischem Sinne. Erst wenn wir das חָסִיד in sekundärer Bedeutung betrachten, können wir in ihm mit dem ὅσιον des Plato eine gewisse Ähnlichkeit auffinden. Hier wie dort ist alsdann von Eigenschaften die Rede, welche Personen besitzen müssen, die zu der Gottheit in einem richtigen Verhältnis stehen.

Man sollte nun meinen, das ὅσιον wäre im Neuen Testament überhaupt an Stelle des alttestamentlichen חָסִיד getreten, auch da, wo es sich nicht um eine Übersetzung aus dem Alten Testament handelt, es müßte wie ehedem Personalbezeichnung für die Mitglieder der alttestamentlichen Gemeinde, so Personalbezeichnung für die Glieder des Neuen Bundes geworden sein. Dem ist indessen nicht so. Die Septuaginta haben wohl eine Brücke vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Sprachidiom einerseits, von der profanen zur biblischen Gräcität anderseits geschlagen; aber maßgebend für die Bildung der neutestamentlichen Gräcität sind sie nicht gewesen. Wir müßten sonst die Ausdrücke ὅσιος und ὁσιότης viel öfter im Neuen Testament finden. Sie sind aber in der That nur spärlich in demselben enthalten.

Wenden wir uns zu der zweiten Gruppe von Stellen, die

den in Rede ſtehenden Ausdruck aufweiſen. Wir bilden ſie aus denjenigen Ausſprüchen, welche die heiligen Skriptoren unter Beziehung des ὅσιος auf Gott und Chriſtum, ohne auf die Überſetzung der Septuaginta Rückſicht zu nehmen, thun. Zwei derſelben gehören eng zuſammen. Sie reden über Gott den Herrn in ſeiner Herrlichkeit. Wir finden ſie in der Apokalypſe. Der dritte, im Hebräerbriefe, handelt von Chriſto, dem Hohenprieſter, und bezeichnet ihn als Mittler in den Tagen ſeines Fleiſches.

Offenb. 15, 4 heißt es: *Τίς οὐν μὴ φοβηθῇ σε, Κύριε καὶ δοξάσῃ τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος· ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσι καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησας.* Offenb. 16, 5: *Δίκαιος Κύριε εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας.*

Offenb. 15, 4 iſt dem Lobgeſang Moſis, des Knechtes Gottes, entnommen, den die Schar der Auserwählten vor dem Thron des Lammes ſingt. „Groß und wunderbar ſind deine Werke, Herr Gott, Allmächtiger; gerecht und wahrhaftig ſind deine Wege, du König der Völker.“ So beginnt dieſer Lobgeſang. Dann folgt in V. 7 die Frage: „Wer ſollte dich nicht fürchten Herr und preiſen deinen Namen?“ Und als Grund dieſes Fürchtens und Lobpreiſens, alſo des Erweiſes der größten Ehrerbietung, wird angeführt: „Weil du allein ὅσιος biſt.“ Die Fortſetzung *ὅτι πάντα τὰ ἔθνη* κτλ. faſſe ich mit Burger [1]) als den Anfang eines Parallelismus im Verſe und überſetze das zweite ὅτι mit „denn“, ſo daß *ὅτι μόνος ὅσιος* als die alleinige Begründung des *φοβεῖσθαι* und *δοξάζειν* aufzufaſſen iſt. Das ſcheint mir für die Bedeutung des ὅσιος wichtig zu ſein. Es ſoll alſo eine Eigenſchaft Gottes dargeſtellt werden, die Gott dem Herrn Furcht und Anbetung verſchafft, eine Eigenſchaft, die ihm allein (μόνος) zukommt, und wie die „katholiſche“ Überſetzung hier ὅσιος = gütig faſſen kann, iſt ſchwer verſtändlich. Hier begegnen wir vielmehr einer dem Neuen Teſtament ganz eigentümlichen Bedeutung des ὅσιος. Es iſt nicht das altteſtamentliche חָסִיד, ſondern offenbar das קָדוֹשׁ. Und קָדוֹשׁ bedeutet nach Hofmann [2]), „was außerhalb

[1]) Offenb. St. Joh., S. 239.

[2]) Schriftbeweis I, 82 ff.

des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge ſteht". Wird alſo Gott ſelbſt der קָדוֹשׁ genannt, ſo iſt er es „als der ſchlechthin beſondere, in ſich Geſchloſſene, welcher im Gegenſatze zur Welt, der er nicht angehört, als in ſeiner Überweltlichkeit der Eigene, ſein ſelbſt Seiende iſt". Wir finden es daher ſelbſtverſtändlich, daß er in dieſem Sinne der μόνος ὅσιος genannt werden kann und muß. Daß dieſe Erklärung eine gewiſſermaßen negative und zunächſt nur formale iſt, geben wir mit Cremer [1]) gerne zu; aber ebenſo ſehr ſind wir davon überzeugt, daß ſich das volle Weſen Gottes als des „Heiligen" auch poſitiv mit Notwendigkeit daraus ergiebt, nämlich die „Selbſterweiſung Gottes in den Führungen und in der Geſchichte ſeines Volkes, in der Anbahnung des ſchließlichen Heils und in der Beſtrafung der Sünde". Das näher zu begründen liegt außerhalb des Rahmens unſerer Unterſuchung. Uns mag es für unſeren Zweck genügen, zu konſtatieren, daß das Neue Teſtament hier den Begriff der ὁσιότης in ſeiner tiefſten Bedeutung Gott allein zuſchreibt, indem ſie ihn, wie Burger ſagt [2]), „allein als das Maß ſowohl wie als den Urquell alles deſſen, was bei den Menſchen heilig iſt, hinſtellt". — Welch ein Unterſchied tritt uns allein ſchon von dieſer Perſpektive aus zwiſchen dem platoniſchen und chriſtlichen Gottesbegriff entgegen. Dort die ὁσιότης unter keinen Umſtänden ein Prädikat der Gottheit, hier in ihrer tiefſten Bedeutung Gott allein zukommend.

In Offenb. 16, 5 iſt ὁ ὅσιος mit δίκαιος und nicht mit ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν zuſammenzuſtellen. „Du biſt gerecht, Herr, der da iſt und der da war (ὁ ἐρχόμενος kann aus naheliegenden Gründen in dem betreffenden Stadium der Weltentwickelung nicht mehr hinzugefügt werden), heilig, weil du ſolches gerichtet haſt!" So ſingen die Märtyrer unter dem Altar im Himmel. Dieſe Stelle iſt inſofern für die Erklärung des Begriffes der ὁσιότης wichtig, als ſie uns auch ein poſitives Moment in demſelben andeutet. Wir ſehen hier eine Selbſterweiſung Gottes im Gericht (ὅτι ταῦτα ἔκρινας), infolge welcher er der ὅσιος genannt wird, und es iſt

---

[1]) Cremer a. a. O., S. 40f.
[2]) Burger a. a. O., S. 240.

nicht unwesentlich, daß sich in engster Verbindung mit demselben das δίκαιος findet, welches diesen Gedanken noch genauer ausdrückt. Nach dem Gesagten kann ich Bengel nicht beistimmen, der in seinem Gnomon zu dieser Stelle am Schlusse einer genauen und interessanten Interpretation zu dem Ergebnis kommt: „Epitheton ὅσιος חָסִיד respondet (das dürfte mit Recht in Zweifel gezogen werden können) significatque, activo vel passivo sensu, gratiosum. Deus in omnibus operibus suis gratiam suam exhibet, et ab omnibus sanctis gratiam init."

Von den beiden behandelten Stellen leitet nun die dritte sachgemäß zu denen über, welche die dritte Gruppe bilden. Sie handelt von dem Mittler des Neuen Testamentes, dem Hohenpriester des Neuen Bundes. Von ihm redet der Verfasser des Hebräerbriefes Kap. 7, 26: „*Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεύς, ὅσιος ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.*" Dem alttestamentlichen Hohenpriester, sagt Riehm[1]), kam die Eigenschaft der Sündlosigkeit und Heiligkeit nur in äußerlicher und vorbildlicher Weise zu, indem er nämlich auf seinem Stirnblatte die Bezeichnung trug קֹדֶשׁ לַיהוָה, indem er äußerlich kein Gebrechen haben durfte, levitisch rein sein und vor dem Versöhnungsfeste sieben Tage lang von allen, auch von seinen Angehörigen abgesondert sein mußte, damit er nicht verunreinigt würde; der neue Hohepriester dagegen ist wirklich und wesenhaft heilig, sündlos, unbefleckt und von den Sündern abgesondert, so daß eine Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit ihnen unmöglich ist. Wenn Riehm das ὅσιον des Herrn hier ganz richtig mit der Aufschrift der hohenpriesterlichen mitra קֹדֶשׁ לַיהוָה in Parallele stellt, so ist nicht ersichtlich, warum er zur Erklärung des ὅσιος an einer anderen Stelle (S. 323) auf das חָסִיד des Alten Testamentes zurückgreift. „Er war fromm in seinem Verhalten gegen Gott", sagt er, meines Erachtens den Begriff der ὁσιότης bei Christo nicht unbeträchtlich abschwächend, „alle sittlich-religiösen Anforderungen sind von ihm aufs vollkommenste erfüllt worden; er ist חָסִיד im höchsten Sinne

[1]) Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 461.

geweſen". Ich meine, wenn man von Chriſto das קָדוֹשׁ ausſagen kann, braucht man das חָסִיד nicht mehr von ihm zu prädicieren; letzteres iſt im erſteren vollſtändig — nach Seite der ethiſchen Forderung hin — enthalten. Wenn Offenb. 15, 4 von Gott geſagt wird: ὅτι μόνος ὅσιος, ſo kann dasſelbe auch von Chriſto gelten; denn er iſt nach Hebr. 1, 3 ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Was über den Begriff der ὁσιότης in Gott gilt, gilt alſo auch gleicherweiſe von der ὁσιότης Chriſti.

Es bleibt für unſere Unterſuchung noch die letzte Gruppe der neuteſtamentlichen Stellen übrig, in denen die ὁσιότης den Menſchen beigelegt iſt. Sie dürften diejenigen ſein, auf die es hauptſächlich ankommen muß. Und die Fixierung des in Rede ſtehenden Begriffes aus ihnen wird um ſo leichter werden, als wir die Baſis für dieſelbige im Obigen gewonnen haben. — Es iſt intereſſant, daß in vier Stellen die ὁσιότης in engſter Verbindung mit der δικαιοσύνη und nur in einer Stelle ohne dieſen Begriff vorkommt.

St. Paulus ſchreibt an den Timotheus (1 Tim. 2, 8): βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας ἐν παντὶ τόπῳ, ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ, an die Theſſalonicher (1 Theſſ. 2, 10): „ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεὸς, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν", an den Titus (1, 8): „δεῖ γὰρ ἐπίσκοπον εἶναι φιλόξενον, φιλαγαθόν, σώφρονα, δίκαιον, ὅσιον, ἐγκρατῆ".

Der Prieſter Zacharias preiſt den Herrn (Luk. 1, 75), daß ſein Volk jetzt ihm dienen könne ἀφόβως ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. Endlich ermahnt St. Paulus die Epheſier (4, 24): „καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας".

Wir haben von den hier in Rede ſtehenden Stellen die aus dem Briefe St. Pauli an den Timotheus (2, 8) vorangeſtellt, weil ſie ſich von den übrigen vier dadurch unterſcheidet, daß ſie das ὅσιον allein, ohne Verbindung mit δικ. bringt. Die Männer, nämlich die gläubigen, ſollen ὁσίους χείρας aufheben. Der Apoſtel fügt hinzu, daß das Aufheben der Hände geſchehen müſſe χωρὶς

ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ. Das iſt, negativ ausgedrückt, im weſentlichen dasſelbe wie das poſitive ὁσίους χεῖρας. Geſchieht das Aufheben der Hände χωρ. ὀργ. καὶ διαλ.; ſo zeigt der Betende, daß er die rechte Scheu vor dem heiligen Gott hat, d. h. daß er ein ὅσιος iſt, ein ſolcher, der zu der Gottheit in einem richtigen Verhältnis ſteht. Es iſt erſichtlich, daß ſich in dieſer Stelle das ὅσιον genau an den Gebrauch bei Plato anſchließt. Von einem ſpezifiſch-chriſtlichen Gebrauch desſelben dürfte hier nicht die Rede ſein; ὁσίους χεῖρας beim Beten mußte auch der Heide haben; alles Profane (das wäre hier der Gegenſatz zu dem ὅσιον) muß dem Beter fern bleiben.

Wir wenden uns zu den vier Stellen, in denen das ὅσιον in engſter Beziehung zu dem δίκαιον vorkommt. Cremer ſagt, an Eph. 4, 24 anknüpfend [1]), hier werde es, da δικ. unbedingt im ſpezifiſch bibliſchen Sinne zu nehmen ſei, entweder als Synonymon zu δικ. zur Verſtärkung des Begriffs zu faſſen ſein, oder (nach dem unter ὅσιος Bemerkten [2]) die Art und Beſchaffenheit eines in den Bund Gottes aufgenommenen Menſchen bezeichnen. Was die erſte Möglichkeit, die des ἐν διὰ δυοῖν, anbetrifft, ſo möchte ich dieſelbe in dieſem Falle nicht zugeben, da beide Begriffe ſowohl in der klaſſiſchen als auch in der neuteſtamentlichen Gräcität ſo ausgeprägt ſind, daß man eben einen jeden zu ſeinem Rechte kommen laſſen muß.

Blicken wir kurz, um den Unterſchied zwiſchen δικ. und ὁσ. feſtzuſtellen, auf den Sprachgebrauch in der Profangräcität. Die Gerechtigkeit iſt, wie Cremer das des näheren auseinanderſetzt, eine weſentlich ſoziale Tugend, wobei keineswegs ein gewiſſes religiöſes Verhalten auszuſchließen iſt. (Daher die Redensart τὰ δίκαια = menſchliche Rechte und δίκαιον εἶναι πρὸς ἀνθρώπους).

„Die δικ. gehört zum religiös-ſittlichen Geſamtverhalten, iſt aber weder ein religiöſes Verhalten, noch auch vorwiegend religiös beſtimmt; wo dies religiöſe Verhalten als Gerechtigkeit gewertet wird, geſchieht dies vom ſozialen Geſichtspunkt aus.“ [3])

[1]) a. a. O., S. 604.
[2]) a. a. O., S. 601 ff.
[3]) Cremer a. a. O., S. 239.

Das ὅσιον bezieht sich, wie wir im ersten Teile unserer Untersuchung dargelegt haben, bei Plato und auch sonst in der Profangräcität auf das rechte Verhalten zur Gottheit. (Daher Redewendungen wie τὰ ὅσια = göttliche Rechte und ὅσιον εἶναι πρὸς θεούς.)

Wir sehen, beide Ausdrücke bezeichnen das rechte Verhalten des Menschen und zwar jedes nach einer bestimmten Seite hin. Beide werden auch von Plato im engsten Zusammenhange gebraucht. So im Theaet. 176a: „ὁμοίωσις (scil. τῶν θεῶν) δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως". Bei solcher Zusammenstellung kann immerhin δικ. auch in umfassenderem Sinne gebraucht werden, so daß es auch das der Norm entsprechende Verhalten zur Gottheit in sich schließt. Zwischen beiden Ausdrücken bleibt dann noch immer der Unterschied, daß dasselbe Verhalten in δικ. in umfassender Weise (Gott und Menschen gegenüber) als ein der Norm entsprechendes, in ὅσιον als ein aus einer gewissen Scheu vor der Gottheit und dem, was heilig ist, hervorgehendes bezeichnet ist.

Es würde prinzipiell nichts im Wege stehen, diese Bedeutung auch auf die neutestamentlichen Stellen zu übertragen, in denen die beiden Begriffe nebeneinander stehen. Und wir werden auch an dieser Erklärung festhalten bei den Stellen, wo δικ. καὶ ὁσ. offenbar im religiös-sittlichen Sinne steht, werden dagegen darüber hinaus gehen müssen, wenn erwiesen ist, daß sie in soteriologischem Sinne gebraucht werden.

Ersteres ist meiner Meinung nach der Fall in 1 Thess. 2, 10, wo Paulus der Gemeinde vorhält, daß er sich ὁσίως καὶ δικαίως den Gläubigen gezeigt habe. Er stellt diese beiden Eigenschaften mit einer dritten, offenbar sozialen, Tugend zusammen und will sagen: Ich habe mich so bei euch aufgeführt, wie es vor Gott und Menschen recht ist.

An 1 Thess. 2, 10 schließt sich Tit. 1, 8 eng an. Hier bezeichnet ὅσιος καὶ δίκαιος die Eigenschaften eines Bischofs. Da dieselben, soweit sie sittliche sind, denen des alttestamentlichen Priesters entsprechen, so ist nicht ausgeschlossen, daß das δικ. hier im Anschluß an das Alte Testament gebraucht ist (vgl. צדיק). Was

bedeutet denn aber ὅσιος? Etwa ähnlich wie חָסִיד Angehöriger des Neuen Bundes? Das geht nicht an, dagegen ſpricht das δεῖ γὰρ εἶναι. Wozu noch ein δεῖν, wenn ſich die Sache von ſelbſt verſteht. Wir können hier, wenn das δικ. und ὁσ. in dieſem Zuſammenhang überhaupt Sinn haben ſoll, nur auf den alten klaſſiſchen Sprachgebrauch zurückgehen: δίκαιον εἶναι πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὅσιον πρὸς θεόν, ſonſt hätten dieſe Ausdrücke in der Mitte der ſozialen Tugenden („φιλόξενον, φιλαγαθόν, σώφρονα, ἐγκρατῆ“) keine richtige Stellung.

Es bleibt noch übrig, auf diejenigen Stellen einen Blick zu werfen, bei denen wir nach meinem Dafürhalten mit dem altklaſſiſchen Begriff bei Beſtimmung der ὁσιότης nicht auskommen. Zunächſt handelt es ſich um Luc. 1, 75, wo der altteſtamentliche Prieſter Zacharias den Herrn preiſt, daß ſein Volk jetzt ihm dienen könne ἀφόβως ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ. Der Prieſter Zacharias hat doch jedenfalls aramäiſch geſprochen, und der Evangeliſt Lucas hat ſeinen Lobgeſang entweder ſchon ins Griechiſche übertragen vorgefunden oder ihn aus einer aramäiſchen Quelle überſetzt. So viel ſcheint mir daraus mit Sicherheit zu erhellen, daß die in Rede ſtehenden Ausdrücke ſich viel eher an den hebräiſchen als an den griechiſchen Sprachgebrauch anlehnen. Und an ſolche Stellen mag wohl Cremer gedacht haben, wenn er bemerkt [1]), daß der neuteſtamentliche Gebrauch der δικαιοσύνη — auch in Verbindung mit ὁσιότης — ganz auf altteſtamentlichen Vorausſetzungen beruhe; unter denen allein könne er entwickelt werden.

Δίκαιος iſt, woran wir uns in der Kürze erinnern wollen, die Überſetzung des hebräiſchen צַדִּיק und צְדָקָה iſt zunächſt ein forenſiſcher Begriff [2]), ohne natürlich das ſoziale Verhalten auszuſchließen. Der Begriff der צדקה wird auf bibliſchem Boden ſodann ein „weſentlich religiöſer, und das nicht bloß in dem Sinn, daß Recht und Geſetz überhaupt göttlicher Herkunft und demgemäß die Gerechtigkeit notwendig religiös beſtimmt iſt, ſondern in dem Sinne, daß gerecht dasjenige iſt, was vor dem Urteil Gottes be-

[1]) a. a. O., S. 248.
[2]) Cremer a. a. O., S. 240 ff.

ſteht, wie denn auch in letzter Inſtanz Gott allein gerecht iſt, Gerechtigkeit die Signatur ſeines Waltens in Gericht und Gnade.“ So werden wir denn auch das neuteſtamentliche *δίκαιον* — ſoweit ein Zuſammenhang mit צדיק nachweislich vorhanden iſt — in forenſiſch-religiöſem Sinne aufzufaſſen haben. Ein *ἀνὴρ δίκαιος* iſt ein ſolcher, der vor Gottes Urteil beſteht. Wer aber kann beſtehen? Nun verweiſe ich, ohne mich in einen dogmatiſchen Exkurs zu verlieren, auf die Antwort St. Pauli Röm. 3, 20—26. Aus derſelben erſehen wir, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott beſteht (*δικαιοσύνη θεοῦ*) durch einen im tiefſten Grunde ſittlichen Akt, nämlich durch die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* kommt. Alſo der Gläubige iſt ein *δίκαιος* nach Gottes Urteil, der צדיק des Neuen Bundes. So iſt der Begriff der *δικαιοσύνη* — und wir ſtimmen darin Cremer bei — auf neuteſtamentlichem Boden ein vorwiegend ſoteriologiſcher, namentlich in den pauliniſchen Schriften, geworden.

Wie verhält ſich nun die *ὁσιότης* in dieſen Stellen zur *δικαιοσύνη*? Wir werden von vornherein anzunehmen geneigt ſein, daß dem vollen ſoteriologiſchen Begriff der *δικ.* ein nicht weniger bedeutſamer ethiſcher in *ὁσιότης* zur Seite geſetzt ſei. Das iſt meines Erachtens in hohem Maße der Fall in der Stelle, die ihrem ganzen Tenor nach auf ſoteriologiſcher Grundlage ruht, in Eph. 4, 24. Sie gewinnt durch Hinzuziehung der beiden vorangehenden Verſe noch eine beſondere Wichtigkeit. In V. 22 wird die ſittliche Aufgabe des Menſchen nach ihrer negativen Seite betont: *ἀποθέσθαι ὑμᾶς ... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*, in V. 23 und 24 nach der poſitiven: *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*. Die lutheriſche Überſetzung, die *τῆς ἀληθ.* auf beide Begriffe bezieht und mit „rechtſchaffen“ wiedergiebt, dürfte grammatiſch und ſachlich zu rechtfertigen ſein. Wer hat dieſen neuen Menſchen geſchaffen? Wir werden, wie Nebe richtig bemerkt, nicht antworten dürfen: Gott der Herr. Wir geraten ſonſt in Kolliſion mit dem Kontext. Wäre Gott der Schöpfer, ſo könnte nicht mehr geſagt werden, die Schöpfung ſei *κατὰ θεόν*. Chriſtus vielmehr der

Erlöſer ſchafft den neuen Menſchen, wie denn auch St. Paulus ermahnt, Chriſtum anzuziehen (ἐνδύσασθαι τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν Röm. 13, 14). Der καινὸς ἄνθρωπος iſt alſo gewiſſermaßen eine Perſonifikation des in Chriſto vorhandenen, durch Chriſtum gebrachten neuen Lebens, und das Kennzeichen desſelben iſt die Gottähnlichkeit (angedeutet durch τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα.) Gottes Weſen aber iſt ſchlechthinnige δικαιοσύνη (צדקה) und ὁσιότης hier (קדש); folglich werden auch dem neuen, durch Chriſtum geſchaffenen Menſchen dieſe beiden Attribute zukommen.

Was ergiebt ſich nun durch Erklärung von Eph. 4, 24 für den Begriff der ὁσιότης? Wohl werden wir den bisher gewonnenen Gehalt desſelben zugrunde legen können, aber wir werden bei demſelben nicht ſtehen bleiben. Pietätspflichten gegen die Gottheit kann auch einer, in dem es zu keiner neuen Schöpfung gekommen iſt, leiſten. In Eph. 4, 24 handelt es ſich aber um den neuen Menſchen, d. h. um einen ſolchen, der zu Gott durch Chriſtum in ein neues Verhältnis getreten iſt. Er iſt durch den Glauben an Chriſtum ein δίκαιος und ein ὅσιος geworden. Seine ὁσιότης beſteht, wie St. Paulus ſich ſonſt ausdrückt, in dem ἅγιον εἶναι. Der Begriff der ὁσιότης tritt uns demnach an dieſer Stelle in ſeinem ſpezifiſch neuteſtamentlichen, vertieften Sinne entgegen und bezeichnet, nach dem, was Cremer unter „ἅγιος“ ſagt (S. 52) die menſchliche Heiligkeit überhaupt, die ſich im ſittlichen Verhalten zu bekunden hat, und ein ὅσιος iſt in dieſem Falle ein ἅγιος, der „in dem durch die Heiligkeit Gottes bedingten und geſchaffenen Verhältnis zu Gott ſteht, in dem Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden.“ So baſiert alſo die ὁσιότης im neuteſtamentlichen Sinne, ebenſo wie die δικαιοσύνη auf der ſittlichen Regeneration des Menſchen durch den Glauben an Chriſtum.

Wir ſtehen am Ende unſerer Unterſuchung. Ehe wir aber das Reſultat derſelben angeben, ſei es geſtattet, noch eine naheliegende Frage, die wir ſchon oberflächlich berührt haben, kurz zu beantworten. Warum, ſo fragen wir, haben die neuteſtamentlichen Schriftſteller von dem Ausdruck, welcher der Gegenſtand unſeres Nachdenkens geweſen iſt, wohl ſo ſelten Gebrauch gemacht? — Man konnte erwarten, daß er, wie חסיד die Bezeichnung für die

Angehörigen des Alten Bundes, Perſonalbezeichnung für die Glieder des Neuen Teſtaments werden würde. Ob der Grund, den ich für die ſeltene Anwendung desſelben anzuführen habe, ein zulänglicher iſt, wage ich nicht zu behaupten. Ich meine, der Begriff des ὅσιον iſt in der griechiſchen Klaſſicität ein zu genau ausgeprägter und bezeichnet ein nach ganz beſtimmter Richtung hin in die Erſcheinung tretendes ſittliches Verhalten des Menſchen, nämlich dasjenige δίκαιον, welches den Dienſt der Gottheit zum Gegenſtande hat. Ein ſolcher, ich möchte ſagen, iſoliert daſtehender Begriff konnte auf den Boden des Chriſtentums, auf dem es ſich um die Totalindividualität des Menſchen handelt, nicht mit hinübergenommen werden.

Da mußte ſich die im Dienſt des Geiſtes Gottes getretene griechiſche Sprache neue Wege bahnen. Und ſie hat es gethan. Das in der Profangräcität ſehr ſelten vorkommende und wenig ausgeprägte ἅγιον wurde ein Hauptbegriff der chriſtlichen Ethik. Es tritt neben ἐκλεκτός und ἠγαπημένος und πιστός auch an Stelle des altteſtamentlichen חסיד. Cremer ſpricht die univerſelle Bedeutung des ἅγιον richtig aus, wenn er ſagt [1]): „Sofern Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden und die Gläubigen in die Gemeinſchaft des erlöſenden Gottes (nicht im allgemeinen in die Gemeinſchaft Gottes) aufgenommen ſind, kommt auch ihnen das Prädikat ἅγιος zu, welches gerade das Beſondere zum Ausdruck bringt, das denen widerfahren iſt, die in der Gemeinſchaft und dem Beſitze des neuteſtamentlichen Heiles ſich befinden.“

Wir ſtellen nun zum Schluß das Reſultat unſerer kleinen Unterſuchung zuſammen:

1) Der Begriff der ὁσιότης iſt bei Plato ein beſtimmt ausgeprägter. Er bedeutet dasjenige δίκαιον, welches ſich auf die θεραπεία der Götter bezieht, und entſpricht nicht dem chriſtlichen Begriff der Heiligkeit. Dieſem Begriff fehlt bei Plato überhaupt die theologiſche und ethiſche Grundlage. Die ὁσιότης des Plato deckt ſich noch am eheſten mit dem

[1]) a. a. O., S. 50.

Begriff der Frömmigkeit'; denn von einer nichtchriſtlichen Frömmigkeit kann man ſehr wohl reden.

2) Der Begriff der ὁσιότης iſt durch Vermittlung der Septuaginta in den Sprachſchatz des Neuen Teſtamentes aufgenommen und hat bei ihnen die Bedeutung des altteſtamentlichen חסיד, iſt alſo vorwiegend Perſonalbezeichnung für die Bundesangehörigen.

3) Die Ausdrücke ὅσιος und ὁσιότης ſind von den neuteſtamentlichen Schriftſtellern unter Berückſichtigung ihrer Bedeutung in der Profangräcität und Septuaginta in wenigen Stellen gebraucht worden und dienen
   a) zur Bezeichnung Gottes und Chriſti,
   b) zur Bezeichnung der Gläubigen, d. i. der Gerechtfertigten des Neuen Teſtamentes.

4) Wir werden das ὅσιον in dieſen Fällen in feierlich-bibliſcher Sprache mit „heilig", in der Volksſprache mit fromm, rein u. dgl. Synonymen wiedergeben.

5) Endreſultat. Die ὁσιότης des Neuen Teſtamentes wird zu einem Begriff, der das geſamte ſittliche Leben des neuen Menſchen bezeichnet, während die ὁσιότης bei Plato nur einen geringen Bruchteil der menſchlichen Tugend bezeichnet.

Der Ausdruck in der Profangräcität iſt mit dem neuteſtamentlichen identiſch; die Begriffe aber ſind ſo verſchieden von einander wie die platoniſche Ethik von der chriſtlichen. Jene beruht auf der ἐπιστήμη, dieſe auf dem ἄνωθεν γεννηθῆναι.

2.

Über ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunſer.

Von

Profeſſor Barth und Diakonus Löckle
in Kornthal, in Marbach.

Im Jahrgang 1838 dieſer Zeitſchrift (S. 237) ſpricht Rettig von ſo mancher Dekade von Heroen philologiſcher und theologiſcher Gelehrſamkeit, welche alle über ἐπιούσιος geſchrieben haben. Die inzwiſchen verfloſſenen Jahrzehnte haben den Streit über dieſes Wort noch nicht zum Austrag gebracht. Ein neuer Erklärungsverſuch wird daher wohl gewagt werden dürfen. Wir gehen davon aus, daß ἐπιούσιος nur entweder von οὐσία oder von ἐπιέναι abgeleitet werden kann. Die Hitzigſche Erklärung von ἐπὶ ἴσον muß ja zum voraus auf jede Möglichkeit einer ſprachlichen Begründung verzichten. Leitet man ἐπιούσιος von οὐσία ab, ſo überſetzt man: das zum Lebensunterhalt notwendige Brot. Die Peſchittho mit ihrem panem necessitatis nostrae ſetzt ohne Zweifel ſchon dieſe bei den griechiſchen Erklärern ſich findende und unter den Neueren z. B. von Tholuck, Ewald, Bleek vertretene Ableitung voraus. Dieſer Erklärung ſtehen nun aber zwei Schwierigkeiten im Wege, welche beide Stephanus in ſeinem griechiſchen Wörterbuch hervorhebt: „ἐπιούσιος ἄρτος ὁ ἐπὶ τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ τροφὴν ἐπαρκῶν vel ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων Suid. Panis sustentandis nobis idoneus. Quae interpretatio aptissimum quidem sensum habet, sed similis significationis τοῦ οὐσία exemplum desidero. Nec potuit ab ἐπὶ et οὐσία formari ἐπιούσιος, quod ἐπούσιος dicendum fuisset.“ Οὐσία bedeutet eben nicht Unterhalt, ſondern Weſen und dann auch noch Vermögen. Man müßte etwa erklären: das zum Fortbeſtand unſeres leiblichen Weſens erforderliche Brot. Es iſt dies nur eine künſtliche Vermittelung, welche im Sprachgebrauch keinerlei

Begründung hat. Noch größer aber ist die bei Stephanus gleichfalls hervorgehobene Schwierigkeit, daß das Wort, wenn es von ἐπὶ und οὐσία herkäme, notwendig ἐπούσιος heißen müßte, um so mehr als die Wörter ἐπουσία und ἐπουσιώδης vorkommen. Dieselben gehören allerdings nur dem späteren Sprachgebrauch an. Aber ἐπιούσιος kommt bekanntlich nur in der vierten Bitte des Vaterunsers bei Matthäus und Lukas vor und ist zweifellos gleichfalls eine spätere Bildung. Diese Schwierigkeiten sind so unüberwindlich, daß für die Ableitung von οὐσία keinerlei sprachliche Berechtigung vorhanden ist. Man könnte allerdings entgegenhalten, daß gerade die griechischen Ausleger an der Ableitung von οὐσία keinen Anstoß genommen haben (z. B. Orig., Greg. Nyss., Chrysost.). Aber wir bemerken auch sonst, daß den Alten der Sinn für richtige Erklärung ihres eigenen Sprachguts nicht in hohem Grade eigen war. Man denke nur an die Etymologieen, welche Plato für möglich hielt.

Es bleibt somit nur übrig, auf ἐπιέναι zurückzugehen. Die unseres Wissens neueste Arbeit über die vorliegende Frage: Kielmann, Der ἄρτος ἐπιούσιος in der Brotbitte des Herrngebetes (Kreuznach 1883) leitet ἐπιούσιος nach Analogie von ἐθελούσιος, ἑκούσιος, ἀκούσιος von dem Participialstamm von ἐπιέναι, επιοντ- ab. Kielmann sucht die von Kamphausen adoptierte Erklärung Leo Meyers zu widerlegen, welcher in ἐπιούσιος trotz des Hiatus eine Ableitung vom Participialstamm von εἶναι erkennen wollte. Mit Recht findet Kielmann eine solche Hiatusform ἐπι-ούσιος etymologisch durchaus unmöglich, weil — selbst die Nachweisbarkeit einzelner anderer Hiatusformen in der Zusammensetzung von ἐπί mit vokalisch anlautenden Stämmen vorausgesetzt — dennoch in dieser Form „jeder auch nur halbgebildete Grieche einen Schößling der Wurzel ι notgedrungen zu erblicken hatte“. Nur hätte er, um Leo Meyer gründlich zu widerlegen, den Hebel der Beweisführung gerade an letzterer Stelle erst ansetzen sollen. Er hätte statt der Zurückführung vermeintlicher Hiatusformen auf konsonantische Schwundformen, die ihm bei ἐπιεικής (Wzl. vik), ἐπιήρανος (Wzl. var), ἐπίορκος (Wzl. sark) gut gelingt, besser gethan anzuerkennen, daß es thatsächlich

in einzelnen Formen einen Hiatus giebt, wie ἐπιόγδοος (ὀκτώ = Skt aśṭan, lat. octo, got. ahtau, lit. asztuni, ksl osmi), ἐπίοπτος und ἐπιόσσομαι (Wzl. οπ-, Skt ak, lt. oc, got. aug). Dafür hätte Kielmann aber zeigen sollen, daß alle solche Hiatusformen — und wenn es noch eine ganze Reihe derselben gäbe — in anderen Wortzusammensetzungen nichts beweisen, so lange uns keine Hiatusform ἐπιών als Voraussetzung für ἐπιούσιος aufgezeigt wird. Hätte er nur den Wortlaut der Leo Meyerschen Erörterung vor sich gehabt — was zu seinem eigenen Bedauern (S. 6, Anm. 4) nicht der Fall war — so wäre ihm diese allereinfachste Einwendung gegen L. Meyer nicht entgangen. So aber richtet sich die Kielmannsche Argumentation nicht gegen das πρῶτον ψεῦδος L. Meyers, gegen die für ἐπιούσιος vorausgesetzte Hiatusform ἐπιών, sondern gegen eine L. Meyer entschlüpfte, von Kamphausen karikierte und nur in dieser Form von Kielmann gelesene falsche Proportion, welche bei L. Meyer in folgenden Worten enthalten ist (Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. VII, 427): „In demselben Verhältnis etwa wie περίμετρος zu περιούσιος steht, indem dort deutlich ausgedrückt ist, was hier sich leicht ergänzt, steht zu ἐφόδιον, indem der Gegenstand, auf den das Bedürfnis gerichtet ist, deutlich bezeichnet wurde, das Wort ἐπιούσιος, wovon dieser Gegenstand zu ergänzen ist und auch leicht ergänzt werden kann. Jener ἄρτος ἐπιούσιος ist das Brot, das für das Leben, für den Lebensunterhalt dienlich oder angemessen oder nötig ist, das den Bedürfnissen entspricht, für sie ausreicht." Kamphausen hatte aus diesen Worten die falsche Proportion περίμετρος: περιούσιος = ἐπιούσιος: ἐφόδιον herausgelesen und gegen diese argumentiert Kielmann mit einem einer wichtigeren Sache würdigen Eifer (S. 9 und 10). Wer aber die Worte L. Meyers unbefangen liest, sieht, daß dieser eben sagen wollte: wie περιούσιος (homerisch περιώσιος) aus einer Ellipse zu erklären ist = περὶ τοῦ μέτρου ὤν (nach homerischem Sprachgebrauch) s. v. a. über das Maß hinausgehend = περίμετρος, ebenso ist ἐπιούσιος aus einer Ellipse zu erklären = ἐπὶ τῇ ὁδῷ ὤν, für den Weg, auf den Weg seiend = ἐφόδιος = für den Lebensunterhalt dienlich (woraus

τὸ ἐφόδιον der Reiſebedarf, überhaupt das Subſiſtenzmittel, das Auskommen). Man ſieht, eine Induktion, die etwas Beſtechendes hat, wenn ſie nur nicht an dem Grundfehler der falſchen Etymologie leiden würde. Vom Standpunkt der Etymologie aus aber müſſen wir L. Meyers und Kamphauſens Erklärung zurückweiſen mit dem Satz: ſoll ἐπιούσιος = επι-οντιος auf ἐπιών zurückgehen, wie περιούσιος = περιοντιος auf περιών, ſo muß es in der lebenden Sprache zur Zeit der Schöpfung des Wortes ἐπιούσιος ein hiatusenthaltendes ἐπιών zu einem ἐπι-εῖναι gerade ſo wie ein hiatusenthaltendes περιών zu περι-εῖναι gegeben haben, was abſurd iſt, weil ein Hiatus zwiſchen ἐπί und ὤν etc. der ganzen Gräcität von Homer an ebenſo fremd iſt, wie umgekehrt der Hiatus zwiſchen περί und ὤν etc. von Homer an thatſächlich überall feſt blieb.

Sehen wir aber nach dem Bisherigen Kielmann auch auf einem Umweg an das richtige etymologiſche Ziel gelangt, zu der Einſicht nämlich, daß ἐπιούσιος von ἐπιέναι abgeleitet iſt, ſo müſſen wir bedauern, daß er in ſeinem hermeneutiſchen Teil von derjenigen Sicherheit des Treffens verlaſſen wird, die wir nach dem Leſen des erſten Teiles ſeiner Schrift von ihm erwartet hatten. Weil er nämlich — επιοντ- als das Etymon von ἐπιούσιος vorausgeſetzt — ſich auf das Gebiet von ἐπιέναι, ἐπιών und ἡ ἐπιοῦσα angewieſen ſieht, um von der Bedeutung dieſer Worte aus auf diejenige von ἐπιούσιος zu gelangen, ſo prüft er zunächſt die temporalen Deutungen, wovon er die eine „bis zum Nachtag reichend“ für möglich hält, ja als außerordentlich nahe liegend (S. 15) anerkennt, hält es aber dann doch für ſeine Pflicht (S. 16), „nach weiteren Deutungsmöglichkeiten zu ſuchen und zwar gefliſſentlich nach ſolchen, welche für ἐπιέναι vom zeitlich relativen Begriff des Nachfolgens gänzlich abſtrahieren“ und glaubt in der Deutung „ſtandesgemäß gewöhnlich“ (S. 29) oder „gewohnt“ (S. 39) das Richtige zu finden, wobei er aber ſo gewaltſam interpretiert, daß wir vom nüchtern philologiſchen Standpunkt aus dagegen proteſtieren müſſen. Wir wollen uns auf eine kurze Wiedergabe und Widerlegung ſeiner letzten Poſition beſchränken. Kielmann ſucht S. 20 ff. aus zwei Sophokleiſchen Stellen,

in denen beiden τοὐπιόντος gemeinhin durch des „Ersten Besten" übersetzt wird, „als stünde τοῦ (επι)τυχόντος da", den Unterschied zwischen ἐπιούσιος und einem von ihm selbst aus ἐπιτυχών konstruierten, in der griechischen Sprache nirgends vorhandenen ἐπιτυχούσιος zu beweisen, indem er besonders zeigen will, wie in diesen beiden Stellen der Begriff des Zufälligen hinter den des Zweckmäßigen wesentlich zurücktrete. Die erste jener Stellen Oed. R. 393 f. heißt:

καί τοι τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν
ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει

Worte, welche Ödipus an Teiresias richtet und aus welchen Kielmann herauslesen will, daß darin vonseiten des Ödipus „trotz aller Herabsetzung des Teiresias doch noch eine Anerkennung der quasi — Standesgemeinschaft mit demselben zugrunde liege. Ergo: „Du wärest, auch ἐπιών, dennoch ein ἐπιτυχών bloß, d. h. unus de plebe gewesen, während ich, ἐπιτυχών und nicht einmal zur Seherzunft gehörend, dennoch zum ἐπιών ward." Das nennt Kielmann die Quintessenz der Gedanken des Ödipus! Wo ist aber, fragen wir billig, eine solche Unterscheidung von ἐπιών und ἐπιτυχών in den Worten des Ödipus ausgesprochen? Ödipus sagt doch einfach und verständlich: das Rätsel der Sphinx konnte nicht jeder (Erste Beste) an dasselbe „herangehende" lösen, sondern dazu bedurfte es wahrer Sehergabe, wie sie nämlich eben ihm die Götter im Vorzug vor Teiresias verliehen haben. Wenn Kielmann diesen Sinn nicht zugiebt, was will er dafür deutsch anderes an die Stelle setzen, um dem ἐπιούσιος = „standesmäßig gewöhnlich" näher zu kommen?

Das andere Beispiel Oed. Kol. 780 f. heißt:

οὐ γάμων
ἔμπειρος, ἀλλὰ τοὐπιόντος ἁρπάσαι

Worte, in welchen die mit ihrem Vater umherziehend gedachte Antigone von Kreon beklagt wird. Auch hier meint Kielmann eine Bestätigung seiner (sit venia verbo) sozialen Bedeutung des Wortes ἐπιών und ἐπιούσιος „allerdings mehr nur kontextlich" darin zu finden, daß „aus τοὐπιόντος die Furcht vor der Möglichkeit eines unstandesmäßigen Loses der Antigone hervor-

blickt". Hier ist also nach dem Zusammenhang, auf den sich Kielmann beruft, der ἐπιών, dem die Antigone zur Beute werden könnte, ein als „unstandesgemäß" gefürchteter. Glaubt damit Kielmann der Übersetzung „standesgemäß" näher gekommen zu sein? Wir dürfen doch wohl sagen, daß es Kielmann nicht gelungen ist, seine Erklärung oder richtiger Vermutung irgend wahrscheinlich zu machen.

Leitet man einmal ἐπιούσιος von ἐπιέναι ab, so liegt es doch viel näher anzunehmen, das Wort, welches in einem so einfachen Gebet über jedes Mißverständnis, über jede Notwendigkeit weithergeholter Deutung erhaben sein muß, komme von dem geläufigen ἡ ἐπιοῦσα her. Gewiß wäre diese in alter und neuer Zeit vertretene Auffassung weit allgemeiner, wenn nicht das Bedenken entgegenstünde, daß ἡ ἐπιοῦσα den folgenden Tag bedeute und die vierte Bitte somit die Betenden anweisen würde, heute schon um das morgige Brot zu bitten. Es fehlt nicht an solchen, welche trotzdem daß sie ἐπιούσιος mit crastinus übersetzen, keinen Widerspruch mit Matth. 6, 34 befürchten. Meyer sagt in seinem Kommentar (5. Auflage): das Nichtsorgen für den anderen Tag schließt das Bitten um das morgende Brot nicht aus, sondern setzt es voraus. Ähnlich Ebrard in Herzogs Encyklopädie (2. Aufl., IV, 770): „Sorgen und Bitten ist zweierlei." Aber das mit Nachdruck an den Schluß gestellte σήμερον (bezw. bei Luk. τὸ καθ' ἡμέραν) würde (wie auch Ebrard a. a. O. bemerkt) doch einen Gegensatz herbeiführen, der dem Gebet überhaupt und namentlich einem von Jesu uns gegebenen Mustergebet nicht wohl anstünde. Wenn wir heute schon haben wollen, was wir erst morgen brauchen, so lassen wir nicht jedem Tag seine eigene Plage, sondern nehmen einen Teil der Sorge für den andern Tag voraus, wollen uns gleichsam wenigstens für zwei Tage sicherstellen, was nicht bloß prosaisch, sondern geradezu unerträglich ist. Daß Hieronymus angiebt, er habe im Hebräerevangelium מָחָר für ἐπιούσιος gefunden, wird niemand veranlassen zu glauben, daß Jesus selber vom morgigen Brot gesprochen habe, denn die Annahme, daß das Hebräerevangelium die aramäische Urschrift unseres Matthäus sei, ist gewiß allgemein aufgegeben.

Daß ἡ ἐπιοῦσα häufig den folgenden (also morgigen) Tag bedeutet, ist gewiß. Vgl. nur den neutestamentlichen Sprachgebrauch Apg. 16, 11; 20, 15; 21, 18 und dazu 7, 26; 23, 11. Aber keineswegs bewiesen ist, daß ἐπιοῦσα immer nur den folgenden Tag bedeutet. Ἐπιέναι, ἐπιών, ἐπιοῦσα stehen erstens von der nächstfolgenden Zeit überhaupt ohne die spezielle Fixierung auf den morgigen Tag und zweitens im engeren Sinn von dem schon angebrochenen heutigen Tag besonders. Das letztere geht mit aller Evidenz hervor aus Plat. Crit., p. 44 A. Plato läßt den Kriton früh morgens (πρῴ 43 C) zu Sokrates sagen (43 D), das Schiff von Delos werde heute kommen und morgen also müsse Sokrates sterben. Unmittelbar darauf aber läßt er den Sokrates erwidern: οὐ μέντοι οἶμαι ἥξειν αὐτὸ τήμερον, und auf die Frage Kritons, woraus er das schließe, wiederholt Sokrates zunächst die vorige Behauptung mit den Worten (44 A): οὐ τοίνυν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας οἶμαι αὐτὸ ἥξειν, ἀλλὰ τῆς ἑτέρας, wo also der eine Ausdruck ganz an die Stelle des anderen tritt, und er beruft sich sodann auf das Zeugnis der Frau, die ihm im Traum erschienen: ἤματι κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο. Die ἐπιοῦσα ist also der Tag, an dessen Morgenfrühe das Gespräch geführt wird, die ἑτέρα der zweite, an welchem das Schiff ankommt, und am dritten stirbt Sokrates nach der Weissagung. Unsere Auffassung finden wir bestätigt bei Stephanus s. v. ἐπιέναι, wo es u. a. heißt: ἐπιοῦσα de die illucescente Aristoph. Eccl. 105: νὴ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν. (Dort freuen sich am Morgen vor Tagesgrauen die in die Kleidung der Männer hineinschlüpfenden Weiber darüber, daß sie heute allein Volksversammlung halten und alles nach ihrem Sinn lenken werden). Xenoph. Anab. 1, 7, 2 ἅμα τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ = zugleich mit Anbruch des folgenden Tages. Dies ist in der Erzählung gesagt, nachdem im vorhergehenden Satz mitgeteilt war: Κῦρος ἐξέτασιν ποιεῖται ... περὶ μέσας νύκτας· ἐδόκει γὰρ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν ἕω ἥξειν βασιλέα = auf heute früh oder morgen früh. Instruktiv insofern, weil was dem in der Gegenwart Sprechenden oder auf dessen Standpunkt sich Versetzenden ein „heute" so gut wie ein „morgen" heißen kann, in der Er-

zählung ſich ſchon in andere Ausdrücke wie „am folgenden Tag“ verwandelt.

Somit kann ἐπιούσιος bedeuten: für den heute angebrochenen oder noch anbrechenden Tag beſtimmt, genügend. Ἐπιούσιος iſt ein zwar vielleicht erſt vom Schreiber des erſten griechiſchen Evangeliums gebildetes, aber ganz dem klaſſiſch-griechiſchen Sprachgeiſt entſprechendes Wort. Man könnte fragen, warum wohl, falls unſere Deutung richtig iſt, nicht das jedenfalls häufigere Wort ἐφήμερος gebraucht iſt, das ja dem Neuen Teſtament nicht fremd iſt (Jak. 2, 15: ἐφήμερος τροφή). Wir werden antworten dürfen: ἐφήμερος τροφή iſt die Tag für Tag nötige Speiſe. Mit ἄρτος ἐπιούσιος aber wird das für den laufenden Tag erforderliche Brot bezeichnet, und dieſer Ausdruck iſt dem Vaterunſer als unſerem täglichen Morgengebet angemeſſener als das Wort ἐφήμερος. Um die tägliche, beſtändig wieder notwendige Speiſe könnte man auch überhaupt und für die Zukunft bitten. Bitten wir aber um das Brot für den gegenwärtigen, den nun anbrechenden oder ſchon angebrochenen Tag, ſo werden wir daran gemahnt, daß wir morgen wieder dieſelbe Bitte und wieder mit der Beſchränkung auf den ſchon vorhandenen Tag vorbringen müſſen. Unſere Erklärung berührt ſich mit der von Rettig a. a. O. gegebenen. Nur glauben wir präciſer ausgedrückt und zugleich ſprachlich begründet zu haben, was Rettig wohl meint, wenn er ſagt: „Panis qui jam adest vel proxime abest. Schon vorhandenes Brot oder ganz nahes Brot iſt die nächſte Brotzeit = Mahlzeit. Wir ſollen beten, daß uns Gott, wenn wir Hunger haben, ſättigen möge, demnach nur für das nächſte Bedürfnis.“ — Die geiſtliche Auffaſſung der vierten Bitte, welche ſchon von Melanchthon und Calvin abgewieſen worden iſt, bedarf ſchwerlich mehr einer Widerlegung. Die Erklärung supersubstantialis iſt auch ſprachlich monſtrös. Wenn Weiſſe ſeine geiſtliche Deutung auch durch die Auslegung von ἐπιούσιος ſtützen und unter ἄρτος ἐπιούσιος das Brot des Jenſeits verſtehen wollte, das für heute, für die Zeitlichkeit erbeten werde, ſo wird ihm darin wohl niemand folgen mögen. Die Beziehung der Bitte auf die leibliche Nahrung ſteht von jeher feſt; es han-

delt sich nur noch darum, das Wort ἐπιούσιος richtig abzuleiten.

Vergleichen wir schließlich mit der Erklärung „heutreichend" die Übersetzung Luthers „täglich", so können wir uns mit derselben wohl zufrieden erklären, sofern das tägliche Brot, heute erbeten, nur für den einen heutigen Tag verstanden werden kann, nicht über diesen hinaus. Schließlich mag noch besonders darauf hingedeutet werden, daß nach dem Zeugnis des Wortes ἐπιούσιος Jesus das Vaterunser zu einer Tageszeit gesprochen hat, wo er den Hauptteil des Tages noch vor sich hatte.

Rezensionen.

1.

Geſchichte der Arianiſchen Häreſie. Von **Wilhelm Kölling,** Superintendent u. Paſtor, Dr. theol. Bd. I: Bis zur Entſcheidung von Nicäa 325. Nebſt einem Anhange: Die Kirchenpolitik Konſtantin des Großen und Friedrich Wilhelm IV., eine hiſtoriſche Parallele. Gütersloh 1874. Bd. II: Von Nicäa bis Konſtantinopel, von 325—381. Ebd. 1883.

Das Vorwort zum erſten Bande dieſes Werkes ſtellt noch einen dritten in Ausſicht, welcher die Geſchichte des Arianismus bei den germaniſchen Völkern behandeln ſoll. Da aber einer ſolchen der Natur der Sache nach ganz andere Aufgaben erwachſen, als diejenigen ſind, welche für die Geſchichte der dogmatiſchen Kämpfe in der Reichskirche ſich ſtellen, und letztere ein abgeſchloſſenes Ganze bildet, ſo wird es geſtattet ſein, die vorliegenden beiden Bände für ſich ins Auge zu faſſen. Von einer Geſchichte der arianiſchen Häreſie erwartet man, daß ſie zunächſt ihr Auftreten verſtändlich macht, d. h. den Punkt der kirchlichen Lehrentwickelung aufweiſt, an welchem ſie Veranlaſſung genommen hat hervorzutreten, und ſodann, daß ſie die Stadien ihrer Entwickelung, Bekämpfung und Überwindung klar hervortreten läßt. Dieſe Anforderungen ſucht der erſte Band durch ſeine Anordnung (Die chriſtologiſche Vorgeſchichte; Der Kampf ſelbſt bis Nicäa; Das Konzil von Nicäa) gerecht zu werden. Dagegen löſt die Anordnung im zweiten Bande den Stoff auf in ſeine Beſtandteile, in-

dem das erste Buch, die kaiserliche Kirchenpolitik von Nicäa bis Konstantinopel, zu einer Galerie der römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts von Konstantin bis Theodosius wird, welche nach ihrem Verhalten zur Kirche und zu den kirchlichen Parteien beurteilt werden; das zweite Buch (die Kämpfe und Siege des Athanasius) wird zu einer Biographie des Athanasius; das dritte erst will eine „innere Geschichte des Arianismus und der übrigen mit ihm zusammenhängenden Häresieen" sein, bringt es aber nur zum Versuch einer Charakteristik der verschiedenen Standpunkte; das vierte endlich handelt von den drei großen Kappadociern, als den Überwindern, welche das Werk des Athanasius durchführen. Diese Anordnung ist insofern nicht günstig, als infolge desselben gerade die geschichtliche Bewegung, der Fluß der zusammengehenden und sich trennenden Parteiströmungen nirgends übersichtlich hervortritt. Wenn der Verfasser (II, p. IV) selbst urteilt, daß die vier Hauptteile des zweiten Bandes innerlich ebenso fest zusammenhängen, wie sie äußerlich nur lose zusammengefügt sind, so weist dies eben auf den angedeuteten Mangel, wonach gerade der innerliche Zusammenhang, der das geschichtliche Verständnis und die geschichtliche Anschauung bedingt, nirgends zur vollen Geltung kommt. Doch sehen wir über diese formelle Beanstandung hinweg, welche damit zusammenhängt, daß der Verfasser dem Biographischen in der Darstellung wohl zu viel Selbständigkeit eingeräumt hat. Der Verfasser selbst meint, am eingehendsten habe er das Biographische und das Dogmenhistorische behandelt; er meint damit, daß er die Geschichte der zahlreichen Synoden hiergegen habe zurücktreten lassen. Meines Dafürhaltens nach aber ist damit das Dogmengeschichtliche gerade zu kurz gekommen.

Der Verfasser versichert nun, er habe absolut treu nach den Quellen zeichnen wollen, und es liegt dem Referenten selbstverständlich fern, diesen Willen zu bezweifeln; es fragt sich ihm nur, ob die Fähigkeit dazu beim Verfasser vorhanden war. Um absolut treu nach den Quellen zu zeichnen, dazu gehört einmal, daß man die Quellen kenne und ihrer mächtig sei, und zum andern, daß man die erforderliche Unbefangenheit des Urteils dazu mitbringt, d. h. nicht die Gleichgültigkeit gegen den Inhalt der Ge-

ſchichte, aber die Bereitwilligkeit, ſich durch die Quellen wirklich belehren zu laſſen. In beiden Beziehungen läßt meines Erachtens die Ausrüſtung des Verfaſſers für ſeine Arbeit ſehr viel zu wünſchen übrig. Zunächſt muß ich mindeſtens für den einleitenden Abſchnitt „die chriſtologiſche Vorgeſchichte“, die in der That „zum richtigen Verſtändnis der Kardinalpunkte, um die es ſich im arianiſchen Kampfe handelt, ganz unerläßlich iſt“, dem Verfaſſer das quellenmäßige Verſtändnis völlig abſprechen. Man würde es dem Verfaſſer nicht ſonderlich verargen, wenn er, ohne eigene Beherrſchung der Quellen, ſich auf dieſem viel bearbeiteten Felde an die Reſultate bewährter Forſcher anſchlöſſe, um auf ſie geſtützt ſich zu ſeiner beſonderen Aufgabe den Weg zu bahnen; wenn man nur ſähe, daß er ſich wirklich zum Verſtändnis durchgearbeitet hätte. Eben dies aber vermißt man ſchmerzlich. Der Verfaſſer begnügt ſich ſtatt deſſen, einzelnes unſelbſtändig aufzunehmen und mit ſchülerhafter Zuverſichtlichkeit vorzubringen, ohne das Ganze irgend zu überſehen. Wenn Kölling I, 10 nicht etwa nur „gegen die willkürliche Zuſammenſtellung des Johanneiſchen und [scil. des] philoniſchen Logos“ aufs feierlichſte proteſtiert, ſondern auch „gegen die Annahme jedes direkten und poſitiven Einfluſſes der philoniſchen Terminologie auf die chriſtliche Dogmatik“, ſo läßt ſich ja über den erſten Punkt ſtreiten, wie denn auch Ref. es wenigſtens nicht für unmöglich hält, daß der johanneiſche Begriff ohne Einwirkung Philos zuſtande gekommen iſt, das zweite aber läßt ſich eben nur behaupten, wenn man Juſtin, Clemens und Origenes nicht kennt, oder wenn man von vornherein entſchloſſen iſt, ſchwarz weiß zu finden. Der Verfaſſer wendet hier wie öfter mit Vorliebe das Proteſtieren an, wo unſeres Erachtens das Widerlegen am Orte geweſen wäre. Er hält es denn auch gar nicht für erforderlich, auf den Gottesbegriff der Apologeten und Alexandriner, in welchem der platoniſch-philoniſche Einfluß mit Händen zu greifen iſt, und aus welchem doch allein die Rolle, welche der Logosbegriff ſpielt, verſtändlich werden kann, einzugehen. Es fehlt hier eben alles, was zum geſchichtlichen Verſtändnis des Problems erforderlich iſt, und ich muß deshalb dieſen grundlegenden Abſchnitt für abſolut unbrauchbar zur Orientierung erklären. Wer ſich die

Ausſagen des Verfaſſers über Clemens (S. 9—11), Origenes (S. 20—25) oder Tertullian (S. 32—35) näher anſieht, wird dies Urteil nicht zu hart finden. Was Clemens betrifft, deſſen zahlreiche Ausſagen bekanntlich nach ganz verſchiedenen Seiten auseinandergehen, ſo rafft der Verfaſſer aufs Geratewohl ein paar Stellen aus Redepenning zuſammen (zu deſſen Druckfehler — *ἀρχίγονος ἡμέρα* ſt. *ἀρχέγονος* — noch andere hinzufügend), dann aus demſelben 7. Buch der Stromat., aber mit ganz anderer Seitenzahl, alſo aus ganz anderer „Quelle", die „klaſſiſche Stelle" — übrigens ohne Andeutung, vielleicht ohne Ahnung davon, daß in der Mitte ein Stück fehlt, freut ſich der volltönenden Namen „in lauter Superlativen", welche hier dem Sohne Logos gegeben werden und fügt entzückt bei: „Dies alles iſt weſentlich ſchriftgemäß"; daß es weſentlich philoniſch iſt, ſtört ihn nicht im mindeſten. Auch über Origenes' grundlegende Sätze iſt nur das Dürftigſte mitgeteilt; es wird nicht der geringſte Verſuch dazu gemacht, aus dem Gottesbegriff ſelbſt verſtändlich zu machen, wie die beiden auseinanderſtrebenden Seiten der weſentlichen Gottheit des Sohnes und der Abſchwächung und Einſchränkung bis zur Geſchöpflichkeit mit einander zuſammenhängen. Und welches Quellenverſtändnis verrät ſich an der Stelle, wo er nach Redepenning für die Subordination des Sohnes die Worte de oratione 222 citiert: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*, und dazu die Anmerkung macht: „*ὑποκείμενον τοῦ πατρός* iſt viel ſtärker als *ὑποκείμενος τῷ πατρί*. Um dieſes Neutrum willen iſt uns dieſe Stelle immer ganz beſonders ſtark vorgekommen." Er hat alſo nicht einmal, ſondern immer wiederholt die Stelle betrachtet, und immer wieder *ὑποκείμενον τοῦ πατρός* konſtruiert, ohne einmal zu merken, daß *ὑποκείμενον* als Synonym von *οὐσία* unter *κατά* gehört, der Genitiv *πατρός* aber von *ἕτερος* abhängt. — Ebenſo verrät ſeine Freude über die „überraſchende Tiefe" der Chriſtologie Tertullians hinſichtlich der unitas substantiae mit keinem Worte etwas von der kraſſen maſſiven Vorſtellungsweiſe der Emanation, wonach der Vater tota substantia, der Sohn aber derivatio totius et portio iſt. Eine Äußerung Dorners, die in ihrem Zuſammenhange ihre Be-

gründung, aber auch notwendige Einſchränkung hat, arianiſche Subordination ſei Tertullian fremd, wird ſofort voreilig verallgemeinert.

Was nun die Anfänge des Streites ſelbſt betrifft und zunächſt das Auftreten des Arius, ſo findet alles, was von den Kirchenſchriftſtellern Nachteiliges dem verhaßten Ketzer nachgeſagt, was ihm an gehäſſigen Motiven untergelegt wird, von vornherein nicht nur den freudigſten Glauben bei unſerm Verfaſſer, er weiß ſelbſt die günſtigen Äußerungen ſeines Verehrers Philoſtorgius gegen ihn zu wenden. Man ſehe, wie er ſich die Schilderung des Epiphanius S. 41 zunutze macht, wobei es ihm begegnet, daß er die Worte ἐσχηματισμένος ὡς ὄφις δόιος, welche beſagen ſollen, daß er ſich als liſtige Schlange zu verſtellen (einen guten Schein ſich zu geben) wußte, überſetzt: er machte einen ſchlangenartigen Eindruck! So erhalten wir dann das Reſumé: „Was Wunder, daß der auffallend gekleidete, lange, ſchmachtende, ſüßlich redende von einer gewiſſen Uhlichſchen Biederkeit getragene Mann beſonders über Frauenherzen eine große Gewalt gewann. In ſeinem Herzen glimmte der Grimm gegen Alexander und die Sehnſucht, ein berühmter Mann zu werden.“ Es tritt ferner bereits hier hervor, was weiterhin an unzähligen Stellen der Darſtellung wahrzunehmen iſt, daß eine andere Quellenkritik, als eine ſolche, welche nach Sympathie und Antipathie das Behagende herausgreift und nach Herzensluſt ausmalt, nicht Sache unſeres Verfaſſers iſt, und daß derſelbe jene keuſche Zurückhaltung des echten Hiſtorikers, welche nicht mehr wiſſen will, als die Quellen geben, abſolut nicht kennt. Von dem Biſchof Alexander von Alexandria z. B. wiſſen wir, abgeſehen von ſeinem Vorgehen gegen Arius, blutwenig, und von den erſten Anfängen der Streitbewegung in Alexandria haben wir nur unſichere nicht ganz zuſammengehende Angaben. Was aber weiß unſer Verfaſſer nicht alles! Er ſteht vor Alexander als vor einem gewaltigen Lebensbilde, der Mann gehört ihm zu den herrlichſten Zierden des altkirchlichen Epiſkopats; „mit echter Hirtentreue ging er ſeiner Herde nach“. Weil nach der Rufinſchen Legende von dem Knaben Athanaſius, der „Biſchof“ ſpielte, Alexander ſich des Knaben angenommen haben ſoll, weiß

K. allerlei Schönes daraus herzuleiten für den Charakter des treuen demütigen Knechts, der den Winken seines Herrn lauscht und sich zugleich als feinsinnigen Pädagogen und kindlich einfältigen Charakter dokumentiert, über die chronologischen Schwierigkeiten aber, welche der ganzen Sage entgegenstehen, wird mit der größten Leichtigkeit hinweggeschritten. Wenn ferner etwas aus den Berichten über das erste Auftauchen der Lehrdifferenz sich entnehmen läßt, so dürfte es das sein, daß Alexander anfangs in der Sache unsicher und zögernd sich verhalten, bis er endlich zu entschiedenem Vorgehen gegen Arius sich entschloß. Denn diese Angabe des Sozomenos (I, 15) findet an den Äußerungen des Arius bei Athanas. de Syn. 16 einen gewissen Anhalt, und ist aus innern Gründen sehr begreiflich, wenn man bedenkt, daß Arius zunächst nur Äußerungen that, wie sie in Alexandrien und der origenistischen Schule im Gegensatz gegen Sabellius und für sabellianisch gehaltene Anschauungen wiederholt gethan worden waren, nicht nur von Dionysius Alexandr., sondern auch noch von Theognostus. Ganz anders aber weiß es unser Verfasser. Da soll gleich der erste Eindruck der Expektorationen des Arius ein unbeschreiblicher gewesen sein: obstupuit steteruntque comae vox faucibus haesit, citiert der pathetische Verfasser; „es waren unerhörte Ergüsse u. s. w.“ In der Besprechung der Lehre des Arius citiert Kölling eine Stelle aus dem Brief des Arius an Alexander (Athanas. de Syn. Ar. 16, Kölling führt nur die abgeleitete Quelle Epiph. haer. 69 an) mit einem Druckfehler *μόνον ἀθανάσιον ἔχοντα* statt *ἀθανασίαν* und macht sich nach diesem Druckfehler in der Anmerkung eine schöne Erklärung zurecht, obwohl ihm doch 1 Tim. 6, 16 sofort hätte einfallen müssen. In der Beurteilung des Arius spricht er S. 82 (vgl. S. 86) es Hefele, nur noch etwas übertreibend, nach, daß die starr judaisierenden Grundgedanken des Arius über den *ὁ θεός* wesentlich philonischen Ursprungs seien, denn bei dem Häretiker hat er natürlich gegen philonischen Einfluß nichts einzuwenden. Das ist aber ganz schief. Die philonischen Einflüsse auf die Konstruktion des Gottesbegriffs überhaupt sind seit den Apologeten längst allgemein wirksam geworden auf die griechische Theologie, aber auch

bereits aſſimiliert. Spezifiſch aber hat Arius gar nichts, was ihm beſonders als philoniſch zukäme, wie allein ſchon daraus zu erſehen iſt, daß ihm nicht der Logosbegriff die Hauptſache wird, ſondern der Sohn-Begriff und dieſer Sohn ihm gar nicht im eigentlichen und ſtrengen Begriffe, ſondern nur im uneigentlichen Sinne Logos iſt. Indem ſich Kölling (S. 83 f.) weiter mit Möhler daran ſtößt, daß nach dem Vorwurf des Arius Alexander den Sohn als ἀγεννητογενής bezeichnet haben ſolle, verrät er, daß ihm das notoriſch ziemlich lange dauernde Schwanken der Ausdrücke ἀγέννητος und ἀγένητος unbekannt geblieben iſt, deren dogmatiſch geſonderte Bedeutung ſich eben erſt infolge des Verſuchs, Zeugung und Hervorbringung anderer Art von Gott zu unterſcheiden, allmählich fixiert hat, — ein Schwanken, das ſelbſt noch bei Athanaſius zu ſpüren iſt.

Dafür aber hält er uns eine kleine Vorleſung über γίγνομαι und γεννάω und unterläßt nicht, die Nutzanwendung hinzuzufügen, hier zeige ſich einmal, wie abſolut unentbehrlich dem Theologen, der die Alten ſtudieren ſoll, „gründliche philologiſche Bildung“ ſei.

Dieſe wäre danach doch ziemlich billig zu haben. Derſelbe Mann überſetzt nun: dextris oculis effossis et sinistro poplite succiso „ihm war das rechte Auge ausgeſtochen und der linke Augenſtern (!) gelähmt worden“ (I, 131), ſcheint alſo bei poples an Pupille zu denken! Derſelbe giebt die gründliche Erklärung ab (I, 168): „συναφή kommt von σύν und ἅπτω ich faſſe mit an . . . συναφή ich alſo derjenige innerchriſtliche Vorgang, nach welchem der ἄνθρωπος Ἰησοῦς ſich fort und fort an den ὁμοούσιος υἱὸς θεοῦ gleichſam angefaßt hat.“ Nun heißt aber συνάπτω gar nicht ich faſſe mit an, ſondern ich füge zuſammen. Derſelbe überſetzt (I, 205) νόθον καὶ κίβδηλον (von der dogmatiſchen Formel der Arianer) mit unehelich und ehebrecheriſch, weil in der betreffenden Stelle Theodorets in der lateiniſchen Überſetzung spuria et adulterina gebraucht iſt. Auffallenderweiſe druckt der Verfaſſer ebenda zweimal (im Text und in der Anmerkung) θόρυξος πλεῖστος ſtatt θόρυβος, und es findet ſich, daß in der von ihm benutzten Ausgabe Theodorets eben dieſer Druckfehler ſteht. Die Worte ἐκτιθέμεθα τὴν ἑαυτῶν πίστιν ἐγγραφῶς überſetzt er mit: deponieren wir

unſern Glauben ſchriftlich, ſtatt: ſetzen auseinander (II, 11). In der bekannten Stelle des Ammianus Marcellinus über den Ruin des öffentlichen Poſtweſens durch die unaufhörlichen Synoden überſetzt Kölling rei vehicullariae succideret nervos: ſo daß das ganze Poſtweſen darüber in nervöſe Aufregung gerate (!), — und das ſoll nicht etwa ein Witz ſein! Nach dieſen Proben beurteile man, ob der Verfaſſer ſonderlich Urſache hat, ſich philologiſch aufs hohe Pferd zu ſetzen.

Wenn inbetreff des Arius die Färbung vom Verfaſſer nicht dunkel genug gemacht werden kann, ſo ſtrahlt dagegen Konſtantin, wenigſtens bis er nach der Synode von Nicäa in die Hände des arianiſchen Presbyters gerät, in um ſo hellerem Lichte eines bekehrten gläubigen Bekenners. Kölling thut ſein möglichſtes, um hinſichtlich der Bekehrung Konſtantins an die Stelle der nüchternen geſchichtlichen Betrachtung des großen Umſchwunges und einer dem entſprechenden Würdigung der trotz aller Flecken bedeutenden Perſönlichkeit, — wobei freilich am unſicherſten bleiben muß, wie tief die unleugbar vorhandenen religiöſen Sympathieen und Stimmungen wirklich gehen — an Stelle dieſer wieder zu vermeintlicher größerer Ehre Gottes das befangene kirchliche Parteibild vergangener Zeiten zu ſetzen. Da ſoll dann ſchon von der Mutter „die erſte Saat des Evangeliums“ in das Herz des Jünglings gefallen ſein, und ihre ſchneller ſich entwickelnde geiſtliche Reife den Sohn mannigfach geſtützt, die chriſtlichen Eindrücke in ihm lebendig erhalten haben, wider das ausdrückliche Zeugnis des Euſebius (acta Const. III, 47), welche Stelle ſich (I, 75) eine höchſt eigentümliche Exegeſe gefallen laſſen muß. Gegen dieſe rein aus der Luft gegriffene Kombination wird die wirklich vorhandene Anknüpfung, welche in der freundlichen Haltung des Konſtantius Chlorus und vielleicht auch in deſſen Hinneigung zu den in der Zeit weitverbreiteten monotheiſtiſchen Anſchauungen liegt, ganz beiſeite geſchoben, weil das lange nicht ſo erbaulich erſcheint. Wie ſchön iſt es doch, wenn man Helena und Luiſe, die Mutter des erſten chriſtlichen und die des erſten evangeliſchen Kaiſers, als eine intereſſante hiſtoriſche Parallele hinſtellen kann! Das zweite konſtitutive Moment in der Bekehrungsgeſchichte iſt dann natürlich die himmliſche Erſcheinung, welche „wie himmliſcher

Tau vom Hermon die junge Saat befeuchtet hat" u. s. w. Neben den entscheidenden geistlichen Motiven sollen die politischen nur auch „in etwas nebenher gegangen sein". Es ist wohl nicht erforderlich, bei dergleichen Stimmungsbildern länger zu verweilen. Wichtiger für uns ist die Rolle, welche Kölling den Kaiser auf der Synode von Nicäa spielen läßt. Soviel steht ja fest, daß der Kaiser noch unmittelbar vor dem Konzil die dogmatische Streitfrage für ganz unerheblich und geringfügige Dinge betreffend gehalten hat. Wenige Jahre nachher legt er der Differenz wieder ein so geringes Gewicht, der Vereinigung aber ein so bedeutendes bei, daß er den von gewichtigen Stimmen begünstigten Arius, leicht befriedigt durch eine entgegenkommende Erklärung desselben, wieder aufgenommen wissen will, und die Widerstrebenden ihm als Friedensstörer erscheinen. Gleichwohl muß nun nach Kölling der Kaiser „unter dem mächtigen persönlichen Einfluß der zu Nicäa ringenden besten und ersten Geister der Kirche sich zu der Schärfe und Klarheit des dogmatischen Urteils erhoben haben, welche ihm (b. ihn) in dem ὁμοούσιος allein den heiligen Schlüssel zum Abschließen der großen christologischen Kontroverse erblicken ließ" (II, 9). Der Verfasser hat dann natürlich seine liebe Not, verständlich zu machen, wie denn nachher der Kaiser so ganz anders über die Sache urteilen konnte. Warum also dem Kaiser ein Maß theologischer Einsicht andichten, das in der That geschichtlich unbegreiflich sein würde, und wovon auch der Erlaß Konstantins über das gehaltene Konzil nichts ahnen läßt! Anderseits wird es nicht leicht jemand dem Verfasser glauben, daß nachdem nun der Kaiser, bestimmt offenbar durch den von Athanasius und Alexander beeinflußten Hosius, in dem nicänischen Bekenntnis das Mittel zu sehen gelernt hatte, durch welches die ihm vor allem am Herzen liegende Einheit der Kirche zu erhalten sei, er sich jeder Einwirkung auf die Väter enthalten habe, und daß zu Nicäa die Majorität von vornherein orthodox gewesen sei, oder wie er dies selbst (I, 124 Anm.) sofort zu restringieren sich genötigt sieht, doch nur durch den geistigen Einfluß „des gewaltigen, geistesgroßen Athanasius" überzeugt und zu ehrlichen Bekennern der Homousie gemacht worden sei, um alsbald darauf wieder, umworben von den Eusebianern mit süßen Schmeiche-

leien und diplomatiſcher Kunſt, „zur alten Halbheit“ zurückzuſinken. Die nachher im Orient ſo allgemeine Antipathie gegen die nicäniſche Formel beweiſt, daß zu Nicäa ein Druck auf den Gemütern gelegen, wie er eben im Gewicht der kaiſerlichen Parteinahme ganz von ſelbſt lag. Wiſſen wir doch, daß für einen ſo einflußreichen Führer, wie Euſebius von Cäſarea, eben hierin, im Wunſche des Kaiſers, das Entſcheidende lag für die Annahme einer ihm innerlich völlig widerſtrebenden Formel. Daß die Väter ohne allen Zwang ſich entſchieden hätten, kann Athanaſius doch ſagen, denn von einem andern Zwang, als dem indirekten, welcher in der Parteinahme des Kaiſers lag, iſt ja nicht die Rede. Der innere Wert der nicäniſchen Formel bleibt doch ſelbſtverſtändlich völlig unberührt davon, ob zunächſt äußere Motive bei ihrer Annahme mitgewirkt haben oder nicht. Daß ſie aber zu Nicäa noch keineswegs als reife Frucht der kirchlichen Lehrentwicklung angeſehen werden kann, das beweiſt eben der zähe Widerſtand, den ſie noch zu überwinden hatte. Nach allem hätte Kölling gar nicht Urſache, ſo geringſchätzig auf die Äußerung H. Schmidts (Konzilien, Stuttgart 1879, S. 9) als auf eine oberflächliche aus den Quellen nicht zu belegende, herabzuſehen, daß wie das Konzil ein Gedanke des Kaiſers geweſen, ſo er auch die ſchließliche Entſcheidung herbeigeführt habe, und zwar mit Hilfe eines der wenigen lateiniſchen Biſchöfe. Das iſt nicht nur mit den Quellen wohl zu vereinbaren, ſondern auch das allein durch die Quellen an die Hand gegebene. — Ein Lächeln aber kann es doch nur hervorrufen, wenn Kölling die Konſtellation: Kaiſer und Konzil betrachtend, ſagt: „Wir meinen, der Herr habe durch dieſes wunderbare Zuſammenſtimmen ein für allemal die kirchliche Verfaſſungsfrage prinzipiell löſen wollen.“ Wir meinen dem gegenüber, daß der Herr überhaupt nicht durch eine geſchichtliche Konſtellation die Verfaſſungsfrage „ein für allemal“ habe löſen wollen, halten es aber für ein ſtarkes Stück, wenn uns zugemutet wird, in der Konſtellation, welche den Grund zum Byzantinismus gelegt hat, nicht etwa bloß ein vorſehungsvolles Ereignis von größter Bedeutung und unter den gegebenen Verhältniſſen trotz aller damit verknüpften Übelſtände einen wirklichen Fortſchritt des Reiches Gottes, ſondern gewiſſermaßen das

Ideal für alle Zeiten zu erkennen. — Was die Konzilsverhandlungen betrifft, ſo ſind die Bemerkungen des Verfaſſers über den Vorſitz auf dem Konzil Reproduktion ohne ſelbſtändigen Wert. Hätte er Theodoret II, 15 ordentlich bis zu Ende geleſen, ſo würde er erkannt haben, daß deſſen Angabe gerade gegen die Anſicht, Hoſius habe den Vorſitz geführt, ſpricht: er würde ſonſt nicht ſagen, Hoſius habe ſich zu Nicäa ausgezeichnet, und zu Sordika den Vorſitz geführt. Übrigens ſind die I, 127 unter Anm. 2) angeführten Worte gar nicht Worte Theodorets, ſondern des von Theodoret citierten Athanaſius. Hinſichtlich der eigentlichen Konzilverhandlungen hätte ſich Kölling die beſonnene Zurückhaltung Hefeles zum Muſter nehmen und nicht eine auf durchaus ſchwachen Füßen ſtehende Anſicht von 2 Plenarſitzungen und dazwiſchen liegenden Fraktionsſitzungen zu rechte machen ſollen. Kölling will ferner durchaus nicht, daß das Nicäniſche Symbol aus einer Modifikation des vom Cäſareenſiſchen Euſebius vorgelegten hervorgegangen ſein ſolle. Das ſcheint ihm der Ehre des Nicänums zu nahe zu treten. Die ſchon erwähnte „ſtarke Rechte“ ſoll ihr vollkommen fertiges μάθημα, wie es aus den Fraktions- und Kommiſſionsſitzungen hervorgegangen, in die Plenarſitzungen mitgebracht und nach ſchonender Ablehnung des Euſebianiſchen an deſſen Stelle geſetzt haben. Dieſe Anſchauung beruht auf reinen Machtſprüchen des Verfaſſers und wird überdies noch durch die Anmerkung verſtärkt: „Formeln, die dazu beſtimmt ſind, für ganze saecula zu gelten und die Kirche zu nähren, ſprudeln immer als origineller Lebensſtrom aus einem geiſtgeſalbten Herzen. So das Apoſtolicum (deſſen Verfaſſer alſo Kölling zu kennen ſcheint), ſo das Nicänum, ſo Luthers Katechismus; Kompromißformeln, redaktionell zugeſtutzte Erzeugniſſe der Neologie, haben immer nur ephemere Bedeutung.“ Solchen tönenden Phraſen gegenüber hält es der Verfaſſer nicht für nötig, die Formeln ſelbſt auf ihr Verhältnis zu prüfen, ſcheint aber überdies keine Ahnung davon zu haben, daß das Symbol, welches Euſebius vorlegte, von ihm doch nicht aus den Fingern geſogen iſt, ſondern daß es das cäſareenſiſche Taufſymbol iſt, obwohl der Brief des Euſebius an die Cäſareenſer dieſen Charakter ſehr deutlich erkennen läßt. Auch nachdem Kölling durch den Artikel Harnacks über das Konſtan-

tinopolitaniſche Symbol richtigere Information bekommen konnte, beharrt er (II, 507) bei einem entſchiedenen Proteſt gegen deſſen Behauptung, das Nicänum ſei das amendierte Symbol des Euſebius, ergänzt durch die alexandriniſchen Einſchiebſel. Das gerade Gegenteil ſei wahr. Das Nicänum ſei entſtanden im bewußten Gegenſatz gegen das farbloſe mittelparteiliche Mathema des Cäſareenſers — als könne man nicht den bewußten Gegenſatz in eine Formel hineinamendieren und die unbeſtimmte dadurch exkluſiv machen. Die alexandriniſchen Einſchiebſel ſeien vielmehr das große Bollwerk voller orthodoxer Chriſtologie — als wenn ſich dies ausſchlöſſe. Was ſoll man nun aber von der Sorgfalt des Verfaſſers in der Arbeit denken, wenn er (I, 210) behauptet, im ganzen eigentlichen *μάθημα* des Euſebius fehle das Wort *υἱὸς* vollſtändig, das nur im Anhang einmal aus äußerer Nötigung ſich finde. Kann er mit letzterem nur das Vorkommen in dem am Schluß angeführten Taufbefehl des Herrn meinen, ſo muß er alſo völlig überſehen haben die Worte *υἱὸν μονογενῆ* mitten unter den dem Logos gegebenen Prädikaten. Wirft dies ein Licht auf die Gründlichkeit der Arbeit, ſo die Deutung dieſer vermeintlichen Wahrnehmung ein ſolches auf das dogmenhiſtoriſche Verſtändnis des Verfaſſers. „An die Stelle des *υἱὸς* tritt *λόγος*. Das iſt ein arger Rückfall. Lange vor Nicäa hatte durch Tertullians Einfluß die Theologie ſich von dem vorherrſchenden Gebrauch des Wortes *λόγος* emancipiert und dieſes durch *υἱός* erſetzt.“ Welche Vorſtellung von der Lehrentwickelung und dem Einfluß Tertullians auf die griechiſche Logoslehre! Die ganze origeniſtiſche Doktrin, insbeſondere die Lehre von der ewigen Zeugung, welche doch die allgemeine Baſis bildet, ruht darauf, daß der Logos als Sohn und der Sohn als Logos gefaßt (der bibliſche Sohnesname von der geſchichtlichen Perſon auf die präexiſtente zurückbezogen) wird. Daran aber denkt nun Kölling vollends nicht, daß gerade Euſebius und die Mittelpartei gegen alles, was ihr ſabellianiſch erſchien, insbeſondere auch gegen Marcell v. Ancyra, welcher grundſätzlich den Sohnesnamen nicht auf den Logos, ſondern nur auf die geſchichtliche Perſon bezogen wiſſen wollte, ein ganz beſonderes Intereſſe daran hatte, zu betonen, daß der Logos

eben Sohn ſei. Der eifrige Nicäner Marcell alſo war es, der jenen „Rückfall“ beging, nicht aber Euſebius und ſeine Partei. Im 2. Bande erklärt der Verfaſſer (II, 258) einmal, was wir ja trotz aller dagegen aufſteigenden Zweifel ihm glauben müſſen: „Wir haben alles ſorgfältig ſtudiert, was von Euſebius auf uns gekommen iſt“ ꝛc. (alles! und alles ſorgfältig! das werden wenige Theologen von ſich ſagen können, Ref. geſteht, daß er's nicht kann). Danach müſſen wir wenigſtens annehmen, daß dieſe ſorgfältigen Studien erſt nach Beendigung des erſten Bandes begonnen haben. Hätte der Verfaſſer früher nur ein wenig um euſebianiſche Theologie ſich bekümmert und ſich z. B. in deſſen Schriften gegen Marcell etwas umgeſehen, ſo könnte er dergleichen Gerede nicht vorbringen. Ein Zeichen von einer außerordentlich geringen Vertrautheit mit der polemiſchen Litteratur der Zeit iſt auch der grobe Mißverſtand, welcher uns S. 213 begegnet. Hier wird nach des Euſebius Mitteilungen das Eintreten des Kaiſers zur Empfehlung des ὁμοούσιος erwähnt, wobei er den Vorwurf abweiſt, als werde von den Homouſiaſten das geiſtige Weſen Gottes einem σωματικὸν πάθος unterworfen gedacht. Wer die geringſte Kenntnis der Streitigkeiten hat, weiß, daß ſich dieſer Vorwurf auf die Vorſtellung eines ſinnlich gedachten Emanatismus bezieht, wobei das göttliche Weſen als einer Teilung oder Abtrennung unterworfen erſcheine. Unſer Verfaſſer aber meint, das Bedenken gehe darauf, daß die göttliche Weſensherrlichkeit dadurch gefährdet werde, wenn man ſein geiſtiges Weſen mit dem σωματικὸν πάθος scil. des fleiſchgewordenen Sohnes (!) in notwendige Beziehung ſetze.

Die Gerechtigkeit erfordert nun, ausdrücklich darauf hinzuweiſen, daß mit Ausnahme von wenigen Punkten alle die bisher gerügten Mängel der Arbeit, deren mit leichter Mühe noch erheblich mehr angeführt werden könnten, nur dem erſten, bereits 1874 erſchienenen Bande angehören, der danach allerdings als eine durch und durch unreife Leiſtung bezeichnet werden muß, mit deren wahrem, äußerſt geringem Wert der hohe Ton des Verfaſſers, welcher den Mund gern ſo voll als möglich nimmt, in einer höchſt unangenehmen Weiſe kontraſtiert. Auch der eingefügte Abſchnitt

über die Theologie des Athanasius (S. 144 ff.) läßt jeden ernstlichen Versuch, sich in die bedeutende Gesamtanschauung des großen Mannes hineinzuversenken, vermissen und beschränkt sich, abgesehen von manchen höchst anfechtbaren Behauptungen, im wesentlichen auf ein recht dürftiges Referat über einzelne dogmatische Loci. Die Überschwenglichkeiten, mit denen im ganzen Buche Athanasius überschüttet wird, sind dafür doch ein recht zweifelhafter Ersatz. Der große Bischof würde, denke ich, sagen: Wir möchten weniger erhoben und gründlicher verstanden sein. Am auffälligsten aber ist, daß der mit allem Lob überschüttete Terminus ὁμοούσιος nirgends, auch nicht in dem ihm gewidmeten Abschnitt (S. 200—204), wirklich erläutert und in seiner Bedeutung fixiert wird. Der Verfasser scheint gar nicht zu fühlen, daß es einer Rechtfertigung bedürfe, wenn er den Ausdruck einfach mit wesensgleich übersetzt; und seine unvollständigen geschichtlichen Notizen über den Ausdruck erläutern ihn auch in keiner Weise genügend.

Wenden wir uns zu dem umfangreicheren zweiten Bande, so wird hier zunächst die kirchliche Wirksamkeit der Konstantiner ziemlich breit behandelt. Unwillkürlich ist der Verfasser doch genötigt, dem Bilde des gepriesenen Konstantin eine etwas andere Färbung zu geben. Haben wir im ersten Bande gehört (S. 76): „In steter sprungloser Entwickelung reifte er vom Gönner zum Bekenner, und allmählich entschwanden die Embleme des heidnischen Cäsarentums von dem Throne, von den Fahnen, von den Münzen und endlich, wenn auch nur sehr allmählich und nicht ohne schmerzliche Rückfälle starben im Herzen die Wurzeln seiner heidnischen Vergangenheit ab, so daß er zuletzt im Schatten der Taufgnade eine christliche εὐθανασία feierte", so hören wir jetzt (II, 3): „Von 313—325 ist des Kaisers inneres Leben in aufsteigender Entwickelung; der Urheber des Toleranzediktes erstarkt bis zum feurigen Bekenner des Homousios; von 325—337 hinwiederum ist des Kaisers Glaubensleben in absteigender Entwickelung, und es ist für den Bewunderer konstantinischer Größe keine leichte Aufgabe, die innere Decandence des Kaisers genau zu schildern, ohne gegen das immerhin große Rüstzeug ungerecht zu sein." Es ergiebt sich aus dem früher Bemerkten, warum weder das erste

noch das zweite Urteil als begründet zu erachten iſt; was das letztere betrifft, ſo ſind es ſelbſtgeſchaffene Schwierigkeiten, wenn man Konſtantin zu Nicäa auf die Höhe eines Bekenners erhebt. Nach unſerem Verfaſſer ſoll er freilich für ſeine Perſon niemals vom Nicänum abgewichen ſein (S. 22). In der Darſtellung der Reaktion gegen die Nicäniſche Synode tritt Kölling nicht nur unbedingt und in allen Stücken auf die Seite des Athanaſius, was ja ſehr begreiflich iſt, da ja in der That die Beſchuldigungen gegen den letzteren in hohem Grade den Eindruck machen, vom Parteihaß diktiert zu ſein, ſondern es geſchieht dies auch mit einer befangenen Parteilichkeit, welche ſich durch die Erwägung nicht zur Vorſicht bewegen läßt, daß ja doch faſt alle unſere Nachrichten von der einen Seite ſtammen. Wichtiger iſt, daß ihm alles Verſtändnis dafür fehlt, wie die Mittelpartei in der That von dem ſehr begreiflichen Gefühl beherrſcht wird, in ihren Anſchauungen im großen und ganzen den bisherigen Beſitzſtand gegen eine aufgedrungene Neuerung von gefährlichen Konſequenzen verteidigen zu müſſen; ihm erſcheinen die Orientalen immer nur wie ungläubige oder halbgläubige Empörer gegen eine bereits ausgemachte Wahrheit. Daher die eigentümliche Beurteilung der Sache des Euſtathius von Antiochien (S. 18f.). Über das Einzige, was dabei ſachlich in Betracht kommt, die Beſchuldigung, daß der eifrige Nicäner ſabellianiſiere, geht der Verfaſſer vornehm und kühn hinweg: „ſein heller Geiſt wies nach, daß er nichts weiter thue, als feſt und unbeweglich auf dem Felſen nicäniſcher Wahrheit ſtehe und daß der Vorwurf des Sabellianismus rein aus der Luft gegriffen ſei“. Er fühlt gar nicht das Bedürfnis, die Frage aufzuwerfen, wie es denn gekommen ſei, daß Euſtathius wie andere eifrige Nicäner des Sabellianismus verdächtig ſchienen; ſonſt hätte er doch unter anderem auch auf den Umſtand kommen müſſen, daß der altnicäniſche Sprachgebrauch, wie die nicäniſche Formel ſelbſt noch erkennen läßt, auch von einer Hypoſtaſe des Vaters und Sohnes ſprach, alſo noch keineswegs die ſpätere Sonderung der Ausdrücke *οὐσία* und *ὑπόστασις* vollzogen hatte. Über dieſen für die ganze Beurteilung der Streitbewegung ſehr wichtigen Sachverhalt ſcheint unſerem Verfaſſer erſt ſehr ſpät (II, 310) ein Licht

angezündet worden zu ſein, ſonſt könnte er nicht noch II, 222 argumentieren, wie er thut; wo er von jener angeblich ſardicenſiſchen dogmatiſchen Erklärung ſpricht, welche von Theodoret dem encykliſchen Synodalbrief angehängt worden iſt. Kölling, der ſich gern als Kenner fühlt, ſagt: „Soviel ſtand demnach für den Kenner von vornherein feſt: exiſtiert wirklich eine ſardicenſiſche Formel, ſo muß der von Theodoret überlieferte Text fehlerhaft ſein, weil es ganz unmöglich iſt, daß eine ſo herrliche Synode, wie die von Sardica, *οὐσία* und *ὑπόστασις* verwechſeln ſollte, zumal unter dem Vorſitz des Hoſius, der ſchon 323, alſo 21 Jahre früher, zu Alexandria mit meiſterlicher Tiefe gerade über *οὐσία* und *ὑπόστασις* disputiert hatte“. Dies Disputieren entnimmt er aus der ziemlich konfuſen Notiz bei Sokrat. III, 7, und daß es nicht anders als mit meiſterlicher Tiefe geſchehen ſein könne, ſteht ihm bei Hoſius a priori feſt. Nun iſt aber in jener ſogenannten ſardicenſiſchen Formel, richtiger den dogmatiſchen Erläuterungen, nach dem in den lateiniſchen Akten erhaltenen Briefe des Hoſius und Protogenes an Julius von Rom nichts anderes zu ſehen als der Entwurf, den ſie in der That beabſichtigen, als Erläuterung des Nicänums zur Geltung zu bringen, und die Meinung Hefeles, daß durch die alte lateiniſche Überſetzung der anſtößige Gebrauch von Hypoſtaſis als Korruption erwieſen werde, iſt nichts als ein Notbehelf, da ſich vielmehr die lateiniſche Überſetzung deutlich als Korrektur charakteriſiert. Nun hat allerdings die alexandriniſche Synode von 362 die Anerkennung jener dogmatiſchen Erklärung ausdrücklich abgelehnt, und dieſe Ablehnung hängt unzweifelhaft eben damit zuſammen, daß jenes auf Hoſius zurückzuführende Schriftſtück noch unter dem altnicäniſchen Sprachgebrauche von einer Hypoſtaſis ſteht, jene Synode aber es gerade für ihren Beruf erkannte, um der Beſeitigung des an dieſem älteren Sprachgebrauch genommenen Anſtoßes willen, den jüngeren Sprachgebrauch (eine *οὐσία*, drei *ὑποστ.*) mindeſtens als gleichberechtigt daneben zu ſtellen, während er in jenem Schriftſtück ausdrücklich verworfen wird [1]). So bleibt alſo gerade auf dem vom Verfaſſer ſo ge-

[1]) *μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι.*

feirten Hoſius der Vorwurf jener „Verwechſelung“ ſitzen, und der „Kenner“ ſollte weniger ſchnell ſein, „von vornherein“ zu urteilen. Doch zu Euſtathius zurück! Während Kölling ſo über das wirklich zur Aufhellung der Parteiverhältniſſe Dienende vornehm hinweggeht, hört er in anderer Beziehung in geradezu beluſtigender Weiſe das Gras wachſen. Da Athanaſius andeutet, daß man dem Euſtathius eine Beleidigung der Mutter des Kaiſers vorgeworfen habe, ſtellt Kölling die kühne Vermutung auf, daß ſein „heller Geiſt“ in dem von der Helena nach der Kreuzesfindung, wenn auch nur ganz ſchüchtern (denn die Gefeierte darf doch nicht ernſtlich diskreditiert werden) inſcenierten Reliquienkult eine Gefahr für die Kirche erblickt und mit männlicher Offenheit ohne Menſchenfurcht ſich darüber ausgeſprochen haben möge. Und von dieſem Manne, den er ſo genau zu kennen ſcheint, ſagt er (S. 17), es ſei tief zu beklagen, daß von dem unzweifelhaft reichen Schriftennachlaß des Euſtathius nichts auf uns gekommen ſei. Er hat ſich alſo ſo wenig umgethan, daß er von der berühmten gegen Origenes gerichteten Abhandlung über die Hexe zu Endor nichts vernommen hat, welche uns den Mann exegetiſch als Vorläufer der antiocheniſchen Schule zeigt, wie dies die bei Theodoret erhaltenen Fragmente in chriſtologiſcher Beziehung thun. Wir haben uns bei dem verhältnismäßig untergeordneten Punkt länger aufgehalten, weil das Verfahren des Verfaſſers, welches er an zahlreichen Stellen einſchlägt, daraus charakteriſiert werden kann. Weil der Mann der Nicäniſchen Partei angehört, von Athanaſius gelobt und von den Euſebianern mit allerlei Intriguen beſeitigt wird, iſt er in den Augen Köllings, ohne daß er etwas Näheres von ihm weiß, von vornherein „der teuere Mann, der herrliche Biſchof, ein ganzer Mann, eine chriſtliche Säulennatur“. Die ganze Betrachtung Köllings hat ſo durchweg etwas Schablonenhaftes, eine herzhafte naive Parteilichkeit, die von den Orthodoxen ſtets ſelbſtverſtändlich das Beſte glaubt reſp. zuſammenphantaſiert, alſo auch hier lieber phraſenhaft lobt als verſteht. Dies zeigt ſich auch reichlich in der Auffaſſung der verſchiedenen Kaiſer. Sie ſind gut oder böſe, je nachdem ſie den Athanaſius ſchützen oder nicht; und dabei waltet jene naive Anſchauung, als ſtünde nun wirklich bei

ihnen die dogmatiſche Frage ſo im Mittelpunkt ihres perſönlichen religiöſen Lebens und Intereſſes, wie wir das etwa bei einem frommen Theologen anzunehmen geneigt ſind. So wird der jedenfalls unbedeutende, nach einem beſſeren Anfange bald tyranniſche und mit Laſtern befleckte Konſtans, bloß weil er ſich des Athanaſius annahm und von dieſem *φιλόχριστος ψυχή* genannt und wegen ſeiner Wohlthaten gegen die Kirche gerühmt wird, zu einem Fürſten „von großartiger Veranlagung, einem Charakter von mächtigen Umriſſen, einem Mann der Initiative und Konſequenz“ (S. 41), ſo erſcheint der ſchwache Jovian im Lichte einer glaubensſtarken, chriſtlich reifen, kirchlich ſelbſtändigen Perſönlichkeit; „er war der Mann der Situation, er hatte ein zartes Gewiſſen, ein volles Herz, eine feſte Hand“. Dem Theodoſius wird es als beſondere Größe kaiſerlichen Bekennermutes angerechnet, daß er vom Senat verlangt, er ſolle den chriſtlichen Glauben annehmen, und in der Empfehlung desſelben, deſſen Verkündigung Befreiung von jeglicher Verfehlung und Gottloſigkeit ſei, findet Kölling den Kern des Evangeliums, die Verſöhnung bezeugt, als wenn *ἀπαλλαγὴ ἁμαρτήματος* Verſöhnung hieße; ja in dieſer und einer anderen Äußerung des Theodoſius findet er, daß in ſeinem Glaubensleben die vicaria satisfactio durchaus als heiliges Zentrum erſcheine. Warum? nach dem in der angeführten Stelle (S. 160) fett gedruckten *ὑπὲρ* muß ich annehmen, daß hierin der Beweis liegen ſoll; nun iſt aber das *ὑπὲρ* nicht etwa mit dem vorausgehenden *σταυρωθεὶς*, ſondern mit *παρεκάλει τὸν πατέρα* zu verbinden und beſagt nur, daß Chriſtus für ſeine Feinde gebetet.

Es läßt ſich erwarten, daß der Verfaſſer mit der ſeit Neander aufgekommenen, in der That öfter übers Ziel ſchießenden, modernen Neigung, ſich wohlwollend in Julians Seele zu verſetzen und dem merkwürdigen Manne gerecht zu werden, wenig zufrieden iſt. Er ſchwingt ſich wieder zu friſchem, fröhlichem, decidiertem Haſſe des Apoſtaten auf, dem er unter allen Umſtänden das Schlechteſte zutraut. So iſt er nicht nur feſt überzeugt davon, daß die Erhebung Julians durch die Truppen von Julian ſelbſt eingefädelt und eine gut geſpielte Komödie war, ſondern er folgt auch auf Grund

der alten Beſchuldigung des Nazianzeners, der auf ganz imaginären Stützen ruhenden Vermutung Auers, daß Julian den Konſtantius durch ſeinen Arzt Oribaſius mit Gift habe umbringen laſſen. „Soll denn", ruft er emphatiſch, „der Apoſtat die falſche Maske, die ihm ſeine Verehrer unhiſtoriſch aufgezwungen haben, auch da tragen, wo ſeine Unlauterkeit nahezu (!) erwieſen iſt? ſoll denn unſere Jugend durchaus groß werden in der hiſtoriſchen Lüge, als ſei der Apoſtat eigentlich ein verkannter Tugendſpiegel geweſen? Soll denn die Jugend ganz im Unklaren darüber bleiben, daß der piſtiſche, bis zur Apoſtaſie geſteigerte Lapſus den ethiſchen Kollapſus wirkt?" Alſo ſelbſt der Verfaſſer findet die Unlauterkeit nur nahezu erwieſen, hält ſich aber für berechtigt, das Mangelnde zu ergänzen durch die Erwägung, daß Julian, weil er das aufgedrungene Chriſtentum von ſich weiſt, der Mann iſt, zu dem man ſich ſolcher Dinge verſehen kann! Kölling entdeckt aber ſelbſt bei Ammianus Marcellinus höchſt ſcharfſinnig eine Spur von jener Unthat Julians. „Es muß auch auffallen, daß Ammian auf die feſte durch Mäßigkeit und Keuſchheit geſtählte Geſundheit (Konſtantius'), welcher gegenüber der rapide Verlauf des Fiebers und Gelenkrheumatismus immerhin merkwürdig iſt, ausdrücklich aufmerkſam macht. Kurz, es macht den Eindruck, Ammian habe dunkle Gerüchte gehört, wolle aber nicht näher darauf eingehen." Nun bemerkt aber Ammianus Marcellinus gerade umgekehrt, nicht bei Erwähnung des Todes, ſondern in der allgemeinen Charakteriſtik, daß der mäßige und kräftige Mann ſich ſelten Krankheiten zugezogen habe, wenn aber, dann leicht lebensgefährliche, ſieht dies alſo als etwas gerade bei robuſten Naturen öfter Vorkommendes an! Die ganze Roheit und Beſchränktheit der Auffaſſung, welche als plumpſte Veräußerlichung der Wahrheit vom Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Leben erſcheint, ſpricht ſich wiederholt in ähnlicher Art wie in jener beliebten Bezeichnung vom Lapſus und Kollapſus aus. Der Tod Julians bietet dann wieder ein Beiſpiel von dem, was der Verfaſſer Quellenkritik nennt. Einmal näht natürlich ſeine Harmoniſtik einfach Philoſtorgius und Theodoret zuſammen, und es ſteht ihm danach feſt, daß der verwundete Kaiſer zuerſt verzweifelt zuſammengebrochen ſei und ſeine Götzen

gehöhnt habe, dann aber (Theodoret) Christi Sieg ingrimmig anerkannt. Aber es muß auch bei Ammianus Marcellinus die Stelle gefunden werden, in welche das „du hast gesiegt, Galiläer!“ hineinpaßt. Nichts leichter als dies. Ammianus erzählt: Moxque ubi lenito paulisper dolore timere desiit, magno spiritu contra exitium certans, arma poscebat et equum. Hat Julian sich zu fürchten aufgehört, so hat er sich also vorher gefürchtet: dies timere bezeichnet also die gewünschte Stelle! Also weil er sich gefürchtet hat, muß er gerufen haben *νενίκηκας Γαλιλαῖε*. Natürlich besagt die Stelle nur, daß mit Nachlassen des anfänglichen Schmerzes die Befürchtung des nahen Endes zurücktrat. Sehr wenig vertraut scheint der Verfasser mit der syncretistischen Religionsphilosophie des Neuplatonismus, sonst könnte er sich nicht so über die Art der Julianischen Dogmatik wundern, wie es S. 93 geschieht. Es begegnet ihm auch der grobe Schnitzer, daß er von Porphyrius sagt (S. 76), er habe „in seiner Isagoge Porphyriana, das ist in seinen *κατὰ χριστιανῶν λόγοι πεντεκ.* giftige Pfeile gegen das Christentum geschleudert“. Das in der Kirche hochgeschätzte dialektische Grundbuch des Mittelalters wirft er also mit der verlorengegangenen antichristlichen Schrift zusammen!

An kleinlicher Parteilichkeit giebt die Geschichtsdarstellung Köllings der älteren römischen nichts nach. Er läßt sich so leicht nichts entgehen, was zur größeren Ehre oder zur Entlastung des Athanasius von wirklichem oder vermeintlichem Vorwurf dienen und dafür den Arianern in die Schuhe geschoben werden kann, und sollte er es von Baronius (natürlich nicht direkt, denn so weit reichen seine gelehrten Mittel nicht, sondern aus Hefele) nehmen. Nach Julians Tode hat die unter Athanasius zu Alexandria versammelte Synode ein Schreiben an Jovian gerichtet, worin dieser wegen seines Verlangens nach rechter Erkenntnis des Glaubens gerühmt und ihm als Lohn dafür langes Leben verheißen (nach der anderen Lesart: gewünscht) wird. So nach dem Text bei Theodoret (IV, 3), und was ist unverfänglicher als dies! Nun hat aber bekanntlich Gott die Verheißung oder den Wunsch nicht erfüllt, und demgemäß finden wir in den Werken

des Athanaſius (I. 2, p. 622) das Schreiben mit Auslaſſung des kleinen auf das lange Leben bezüglichen Satzes wieder (von einem Satz mit καὶ — καὶ iſt nur die erſte Hälfte ſtehen geblieben). Ob nun die Auslaſſung auf Athanaſius ſelbſt zurückzuführen iſt, läßt ſich gar nicht einmal ausmachen. Gleichviel, jedenfalls ſcheint ihm die Ehre des Athanaſius engagiert, und er greift zu der komiſchen Auskunft des Baronius, wonach die Arianer auf den Gedanken gekommen ſein ſollen, die betreffenden Worte vielmehr einzuſchwärzen: „Die Motive ſind ja ſo leicht zu durchſchauen!“ Eben dies Schriftſtück iſt nun „ein wahres Kleinod der Theologie; der Ton iſt köſtlich, der dogmatiſche Inhalt rein, reich, tief“; kurz an vollen Worten iſt wieder einmal kein Mangel: aber mit dieſen tönenden Verſicherungen muß ſich der Leſer begnügen, und in der That wäre auch wirklich nicht viel darüber weiter zu ſagen, als daß es den nicäniſchen Glauben als den wahren rühmt.

Was das Leben des Athanaſius (S. 179—254) betrifft, ſo beſchränke ich mich darauf, hervorzuheben, daß unſer Forſcher für die Chronologie desſelben zwei wichtige Quellen kennt, nämlich (S. 184 f.) „ſowohl die historia acephala (Larſow, Feſtbriefe, S. 34 ff.), als auch die vita acephala (Sievers, Zeitſchr. f. hiſtor. Theol. 1868, S. 106 ff.); und daß er S. 242 ganz gewiſſenhaft referiert: „So die historia acephala. Mit ihr ſtimmen im weſentlichen Sokrates und Sozomenos, ganz wörtlich aber die vita acephala.“ Und daß die beiden angeführten Gelehrten ein und dieſelbe wichtige alte Quelle, die Kölling auch in der von ihm benutzten Giuſtinianiſchen Ausgabe des Athanaſius (II, 89 sqq.) finden konnte, behandeln, merkt er nicht!

Daß im dritten Buche von einer inneren Geſchichte des Arianismus nur ſehr wenig zu merken, iſt bereits oben berührt; namentlich iſt nicht verſtändlich gemacht der Weg der Entwickelung, welcher die Semiarianer allmählich zur Verſöhnung mit dem nicäniſchen Dogma führt. Der Verfaſſer hat hierfür auch keine klare Anſchauung; er hält es für nötiger, mit den kirchlichen Parteiphraſen und Schlagwörtern der Gegenwart bis zum äußerſten Überdruß um ſich zu werfen. Daß er für jenen Prozeß kein

Verſtändnis hat, geht daraus hervor, daß er behauptet, Meletius habe niemals zu den Euſebianern gehört (S. 119), daß er die Bedeutung der Verſammlung zu Seleucia, an welcher ja der exilierte Hilarius mit den ſemiarianiſchen Häuptern zuſammen teilnahm, ganz verkennt und daß er ſpäter (S. 344) keck behauptet, Baſilius habe niemals aktiv dem mittelparteilichen Lager angehört und ſich nur im weitherzigen Tragen mehr auf die chriſtologiſche Defenſive beſchränkt. Es kommt ihm, wie es ſcheint, würdiger vor, daß Baſilius von Anfang an Nicäner geweſen, dies aber verſteckt habe, als daß er ſich von dem anfänglichen Standpunkt der Mittelpartei, mit deren Vertretern er in enger perſönlicher Beziehung ſtand, allmählich zur entſchiedenen Parteinahme für das Nicänum entwickelt habe. Bei Eunomius wiederholt ſich die kühne Behauptung des Verfaſſers, wonach überhaupt die Arianer ſich auf die Tradition ſtützen, während Athanaſius und die Seinen nicht nur etwa, wie natürlich, eifrig bemüht ſind, ihre Lehre aus der Schrift zu erhärten, ſondern als Vertreter des proteſtantiſchen Schriftprinzips nichts zu wünſchen übrig laſſen; das iſt ſchon hinſichtlich des Athanaſius verkehrt. Wenn Athanaſius den Glauben der Kirche als denjenigen bezeichnet, welchen der Herr gegeben, die Apoſtel verkündigt und die Väter bewahrt haben, ſo iſt damit allerdings noch nicht die römiſche Lehre von der Tradition als ſelbſtändiger Quelle behauptet, aber ebenſo wenig darin das Schriftprinzip im proteſtantiſchen Sinne enthalten, daß alle Väterlehre an der Schrift zu prüfen ſei, ſondern es iſt ohne weiteres vorausgeſetzt, daß Väterlehre und Schrift ſich decken und daß die Väterlehre die Dignität beanſpruche, reine Bewahrung der apoſtoliſchen Überlieferung zu ſein. Hier iſt allerdings der Verfaſſer durch die Behauptungen Voigts (Athanaſius, S. 15) verleitet. Noch weniger aber iſt es zutreffend, daß Eunomius Vertreter der traditio contra scripturam, Baſilius aber ihm gegenüber Vertreter des evangeliſchen Schriftprinzips ſei. Im allgemeinen ſuchen vielmehr alle Parteien in der Väterüberlieferung ihre Berechtigung nachzuweiſen, etwa mit Ausnahme Marcells von Ancyra, welcher ſeine Schriftpoſition geltend machend die Gegner beſpöttelte, daß ſie ſich auf die weiſeſten Väter beriefen und kirchlichen Autoritäten

ohne eigene Prüfung folgten. Aber auch Eunomius wehrt ſich gelegentlich gegen frühere Autoritäten, und Baſilius pocht ihm gegenüber auf dieſelben (ſ. Basil. adv. Eunom. I, 3). Beſonders aber ſollte doch der Verfaſſer, welcher die Schrift des Baſilius über den heiligen Geiſt ſo beſonders rühmt, ſich an das 27. Kapitel derſelben mit ſeinem Unterſchied zwiſchen Schriftlehre und myſteriöſer Überlieferung, zwiſchen öffentlicher Verkündigung und verborgen gehaltenem *δόγμα* erinnern und dabei beherzigen, daß wenn es ſich hier auch zunächſt um gottesdienſtliche Gebräuche handelt, ſo doch um ſolche, denen in ihrer beſtimmten Formulierung eine beſtimmte dogmatiſche Bedeutung beigemeſſen wird. Was Marcell von Ancyra betrifft, ſo erfreut ſich derſelbe einer verhältnismäßig ſehr gnädigen Beurteilung; er iſt ja doch ein Freund des Athanaſius und vertritt die Homouſie, freilich nur die Homouſie eines Logos, der nicht ewiger Sohn iſt. Übrigens iſt Kölling die Schrift Th. Zahns über Marcell unbekannt geblieben. Wunderlicherweiſe findet der Verfaſſer (S. 319) des Konſtantius Stellung deshalb „tragiſch“, weil er wie gegen die nicäniſche Lehre, ſo auch gegen Photin vorzugehen ſich veranlaßt ſah: „Antiphotinianer und doch auch zugleich Arianer fein zu wollen iſt unvereinbar.“ Das klingt nun recht nach etwas, iſt aber vollkommen ſinnlos; vielmehr müſſen ja Arianer wie Semiarianer ganz notwendig gegen Photin ſein, da Photins' Lehre von der Perſon Chriſti abſolut unvereinbar iſt mit der arianiſchen Vorſtellung von einem präexiſtenten Sohne. Völlig wertlos iſt auch die Darſtellung des Apollinaris, wie man ſchon aus dem Umſtande ſchließen kann, daß der Verfaſſer von der Hauptquelle, aus welcher allein eine genügende Vorſtellung von deſſen Lehre gewonnen werden kann, dem Antirrheticus des Gregor von Nyſſa, keine Ahnung hat, ebenſo wenig davon, daß die beiden Bücher gegen Apollinaris, welche in den Werken des Athanaſius ſtehen, die erheblichſten Bedenken hinſichtlich ihrer Echtheit gegen ſich haben; der Verfaſſer findet ſie gerade durch ungewöhnliche Geiſtestiefe und Zeugenkraft ausgezeichnet [1]). Nicht einmal die Bedeu-

[1]) Ein eigentümliches Mißgeſchick iſt es auch, daß der Verfaſſer gerade

tung, welche die platonische Trichotomie für die Theorie des Apollinaris hat, ist berührt, so daß der Verfasser zu dem positiv falschen Satze kommt, nach Apollinaris habe der Sohn Gottes einen unbeseelten menschlichen Körper angenommen (S. 323).

Der 4. Abschnitt („Die Lebensbilder der drei großen Kappadocier") fällt, wie bemerkt, zu einem großen Teile aus dem Rahmen einer Geschichte der arianischen Häresie heraus. Doch findet man hier, soweit es sich um das rein Biographische handelt, noch das verhältnismäßig brauchbarste, wenn man sich entschließt, das gestelzte Wesen und die vollen Backen des Verfassers, die er nun einmal nicht lassen kann, mit in Kauf zu nehmen. Die eigentlich theologische Auffassung freilich läßt auch hier sehr viel vermissen. Was soll es z. B. heißen, wenn (S. 333) gesagt wird, Origenes habe niemals auf die materiale Seite der Theologie des Basilius irgendeinen Einfluß gehabt? welche Vorstellung von der gesamten kirchlichen Lehrentwickelung setzt das voraus! Da wo er „die wichtigsten Schriften des Nysseners registrieren" will (S. 411 ff.), übergeht er nicht nur, wie bemerkt, die gegen Apollinaris, sondern auch de anima et resurrectione, welche ohne alle Frage zu den allerwichtigsten für seine Theologie gehört. Wenn ersteres sich wenigstens daraus erklärt, daß der Antirrheticus in der Pariser Gesamtausgabe noch nicht steht, sondern erst von Zacagni veröffentlicht ist (1698), so ist hinsichtlich letzterer Schrift absolut unbegreiflich, wie, wer Gregors Theologie kennen lernen will, an ihr vorbeigehen kann. Aber freilich beschränkt sich auch der Abschnitt über die Theologie der Kappadocier, abgesehen von einigen phrasenhaften Bemerkungen über die tiefe, kernige, geistvolle, den ganzen Menschen nach Kopf, Herz und Willen in gleicher Weise packende Exegese und ganz unbrauchbaren Bemerkungen über die theologische Methode auf eine dürftige Erörterung

---

die Schrift de incarnatione dei verbi et contra Arianos für die schönste von allen Schriften des Athanasius erklärt (I, 176), sie deren apollinaristischen Ursprung und Charakter inzwischen Caspari („Alte u. neue Quellen" 1879, S. 65 ff.) außer Zweifel gestellt hat. Das konnte dem Verfasser ja noch verborgen geblieben sein, aber von den längst gegen ihre Echtheit erhobenen Bedenken mußte er Notiz nehmen.

ihrer Beiträge zur Feſtſtellung der Terminologie der Trinitätslehre. Nicht ohne Lächeln aber kann man die ſieghafte Beweisführung für die lediglich auf der ſpäten Ausſage des Nicephorus Calliſti ruhende Annahme leſen, daß der den h. Geiſt betreffende Zuſatz im Nicäno-Konſtantinopolitanum von Gregor von Nyſſa herrühre. Man höre: „der Kenner nyſſeniſcher Theologie“ — natürlich wieder der Kenner! — „wird in dem für das Symbolum charakteriſtiſchen Zuſatz: *τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν* eine innere Beſtätigung der Autorſchaft des Nyſſeners finden müſſen. Gerade ihn, den evangeliſchſten der drei Kappadokier, der's ja klar ausgeſprochen hat, *καλῶς ἔχειν φημὶ πρὸς τὰς τοῦ εὐαγγελίου διὰ παντὸς ἀποβλέπειν φωνάς*, mußte das Gewiſſen treiben, im dritten Artikel Zeugnis abzulegen von dem hohen Gotteswerke des heiligen Geiſtes, von der Theopneuſtie der Schrift. Ihm mußte es Herzensbedürfnis ſein, dem Fundamentalartikel von der Inſpiration einen ökumeniſch-ſymboliſchen Ausdruck zu verleihen. Dazu kommt, daß die Diktion des dritten Artikels im Mathema von Konſtantinopel im ſtrengſten Sinne des Wortes Nyſſeniſch iſt. Es iſt die zentnerſchwere, brachylogiſche, reife klare Sprache des großen Dogmatikers, der das Facit ſeines tiefen Forſchens und heißen Ringens mit der vornehmen Sicherheit des Mathematikers zieht.“ (S. 432) Das nenne ich doch Trümpfe! Wer will nun dem tiefen Kenner noch widerſprechen und an ſolche Kleinigkeiten erinnern, wie daß der Geiſt, den ſchon Juſtin mit Vorliebe als *πν. προφητικόν* bezeichnete, deſſen einheitliches Wirken wie in den altteſtamentlichen Propheten, ſo in der neuteſtamentlichen Gemeinde von jeher, insbeſondere auch von Origenes hervorgehoben wurde, ſchon im jeruſalemiſchen Taufſymbol als der, „welcher in den Propheten redete“, bezeichnet wurde? Mit dem nyſſeniſchen Stil iſt es nun, offen geſagt, eitel Dunſt und weiter nichts. Natürlich kommt nun Harnacks Unterſuchung über das Nycäno-Konſtantinopolitanum, das ja nun gar nicht einmal zu Konſtantinopel aufgeſtellt ſein ſoll, dem Verfaſſer ſehr in die Quere und nötigt ihn noch zu einer Widerlegung, welche niederſchmetternd mit einem „monumentalen“ Zeugnis abſchließt, nämlich der Inſchrift in der auf Helena zurückgeführten Kirche zu Bethlehem.

Aus welcher Zeit dieſelbe ſtammt, auf ſolche Kleinigkeit läßt ſich der Verfaſſer nicht ein, genug, daß ſie monumental iſt, alſo von höchſter Bedeutung, „wie jeder Kundige einräumen muß“ [1]). Das Erſtaunlichſte aber hat der Verfaſſer noch gar nicht bemerkt, daß nämlich nach dieſer Inſchrift die Väter zu Konſtantinopel den heiligen Geiſt auch wirklich ὁμοούσιον nannten, was uns bisher entgangen iſt! Es iſt ſchwer, bei dieſen Dingen ernſthaft zu bleiben. Schlimm iſt nur für den Verfaſſer, daß wenn er auch Harnack noch ſo gründlich heimſchickte, es ſeinem Nyſſener immer noch nichts helfen würde. Denn es bleibt ja doch das fatale Taufſymbol der Kirche zu Salamis auf Cypern, von Epiphanius ſchon etwa 374 ſeinem Ancoratus angehängt, in welchem alle die Ausſagen vom heiligen Geiſte, aus welchen der Kenner ſo zuverſichtlich den Geiſt des Nyſſeners erkennt, ſchon zu leſen ſind! — Hier breche ich ab, um den Leſer nicht über Gebühr bei der in der That recht unerquicklichen Erſcheinung dieſes Buches feſtzuhalten, dem ich irgendeine Förderung unſerer Kenntnis des Arianismus nicht nachzurühmen wüßte, das ich aber auch nur für einen nützlichen Führer durch die Geſchichte der arianiſchen Häreſie in keiner Weiſe zu halten vermag.

---

[1]) Die vom Verfaſſer irgendwo aufgegriffene Inſchrift (bei Boeckh, Corp. Inscr. IV, 2, Nr. 8960) iſt eine von den zwölfen, welche auf den Moſaiken unter den Fenſtern der Baſilica zu Bethlehem das Gedächtnis hervorragender Synoden, unter ihnen der 6 ökumeniſchen (!) verewigten. Der Titel einer anderen Moſaik in derſelben Kirche (a. a. O., Nr. 8736) führt auf das Jahr 1169. Dies iſt das monumentale Zeugnis, welches Harnack unverzeihlicherweiſe überſehen hat!

W. Möller.

Inhalt des Jahrganges 1884.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Haupt, Das Leben Jesu von B. Weiß 7
2. Franke, Die Anlage des Johannes-Evangeliums 80

Gedanken und Bemerkungen.

1. Klostermann, Lautverschiebung im Texte des Hiskia-Psalms (Jes. 38, 9—20) 157
2. Tag, Zur Exegese von Luk. 18, 7 und Gal. 2, 3—6 167

Rezensionen.

1. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament; rez. von Rösch 175

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation 207
2. Reden, gehalten bei der von der Universität Halle-Wittenberg begangenen vierten Säkularfeier des Geburtstages D. M. Luthers (10. November 1883.
   I. Rede von Prof. J. Köstlin 276
   II. Rede des Rektors, Prof. Dr. Boretius 289
3. Riehm, Luther als Bibelübersetzer 293

Seite

Gedanken und Bemerkungen.

1. Hoffstede de Groot, Luther in seiner Studierstube 325

Rezensionen.

1. Köstlin, Lutherschriften; Selbstanzeige (nebst einer Übersicht über neue Beiträge zur Geschichte Luthers aus dem Jahre 1883). . . . 363

Miscellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1884 395
2. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1883 398

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Usteri, Calvins Sakraments- und Taufslehre 417
2. Usteri, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage 456

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schultz, Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande . 529
2. Franke, 2 Kor. 6, 14 — 7, 1 und der erste Brief des Paulus an die korinthische Gemeinde, 1 Kor. 5, 9—13 544
3. Koldewey, Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen 553
4. Buchwald, Zu dem Streite Luthers mit den Wittenberger Stiftsherren, 1523—24 562

Rezensionen.

1. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität; rez. von Grimm 581
2. Kolde, Analecta Lutherana; rez. von Knaake 590
3. Kolde, Koldewey, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 1 und 2; rez. von Kawerau 596
4. Ein Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, betreffend die Revision der Lutherbibel 604

Seite

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutheriſchen Kirchen 613
2. Smend, Über die Bedeutung des jeruſalemiſchen Tempels in der altteſtamentlichen Religion 689

Gedanken und Bemerkungen.

1. Meinke, Der platoniſche und neuteſtamentliche Begriff der ὁσιότης 743
2. Warth und Löckle, Über ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunſer . . . 769

Rezenſionen.

1. Kölling, Geſchichte der Arianiſchen Häreſie; rez. von Möller . 781

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Soeben erschien:

Lehre
der zwölf Apostel.

(ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ)

Text nach der Ausgabe des Metropolitan von Nikomedien

Philotheos Bryennios.

Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung und Noten versehen

von

Lic. Dr. Aug. Wünsche. [105]

1 Mark.

☞ Die hier angezeigte Ausgabe bringt den Text der Editio princeps dieser wichtigen kleinen Schrift nebst Einleitung und erklärenden Noten aus bewährter Feder.

Leipzig. **Otto Schulze.**

Verlag von **F. C. W. Vogel** in **Leipzig.**

Soeben erschien:

Übungsbuch

zu

Gesenius-Kautzsch' Hebräischer Grammatik

herausgegeben

von

Prof. Dr. E. Kautzsch

in Tübingen.

Zweite verbesserte Auflage. [106]

gr. 8°. 1884. — 2 ℳ 25 ₰.

Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandlung, Stuttgart.

Philosophie u. Christentum.

Eine Charakteristik

der

Hartmannschen Weltanschauung

für jeden Gebildeten.

In 5 Briefen

an Ed. v. Hartmann.

Von [107]

Alfred Schüz.

8°. (X, 158 Seiten.) geh. ℳ 1. 80.

Eine frische, nie ermüdende Darstellung fesselt den Leser bis zu Ende, treffend gewählte Citate geben ihm ein klares Bild von dem Geiste der Hartmannschen Philosophie und eine schneidige Kritik zwingt ihn zur Entscheidung pro oder contra. Was aber der Schrift einen durchaus prinzipiellen Charakter und bleibenden Wert verleiht, ist die an die Kritik sich anschliessende Erörterung der allgemeinen Fragen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie; diese Fragen werden in einer die Bedürfnisse des Herzens wie die Forderungen des denkenden Geistes gleichermassen befriedigenden Weise entschieden.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen 613
2. Smend, Über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion 689

Gedanken und Bemerkungen.

1. Meinke, Der platonische und neutestamentliche Begriff der ὁσιότης 743
2. Warth und Löckle, Über ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunser . . . 769

Rezensionen.

1. Kölling, Geschichte der Arianischen Häresie; rez. von Möller . . 781

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.